
ALETHEIA
Silvia Bara Bancel (ed.)
Mujeres, mística y política
La experiencia de Dios que implica y complica
evd

ÍNDICE

AUTORES

Silvia Bara Bancel

Doctora en Teología Dogmática-Fundamental por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Profesora de la Facultad de Teología de la Universidad P. Comillas. Sus áreas de investigación se centran en las mujeres místicas medievales y en la escuela mística alemana (el Maestro Eckhart y sus discípulos). Pertenece a la Asociación de Teólogas Españolas y a las asociaciones internacionales Meister Eckhart Gesellschaft y Centre de Recherches Écritures (Metz). Algunas de sus publicaciones son: *Teología mística alemana,* Aschendorff, Münster 2015; «La gracia del beso: Libertad y creatividad de las místicas medievales», en Carmen PICÓ (ed.), *Resistencia y creatividad* (Aletheia 10), Verbo Divino, Madrid 2015, 133-159; «La relación entre monjas, beguinas y dominicos en los siglos XIII y XIV. El caso de Enrique Suso y Elsbeth Stagel, amigos de Dios», en Fernando RIVAS (ed.), *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia,* San Pablo, Madrid 2012, 177-218.

Carmen Bernabé Ubieta

Doctora en Teología Bíblica por la Universidad de Deusto. Profesora de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Sus campos de investigación son el Nuevo Testamento y los orígenes del cristianismo, aplicando la exégesis socio-científica y la perspectiva de género. Desde 2010 es presidenta de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE), de la que es también cofundadora (1992). Algunas de sus publicaciones son: «Relevancia de la memoria de María Magdalena como testigo y apóstol», *Cuestiones Teológicas* 41 (2014) 279-306; «La violencia machista, la construcción de la sexualidad y el papel de la teología», *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 20 (2012) 9-23; *Así empezó el cristianismo* [coautores: Rafael AGUIRRE *et al*.], Verbo Divino, Estella 2010; «Palabras de mujer en el inicio del kerigma cristiano», *Ciencia Tomista* 136 / 449 (2009) 509-534.

Giselle Gómez Guillén

Doctora en Teología de la Vida Religiosa por la Universidad San Juan de Letrán de Roma, licenciada en Teología en St. Mary's University de San Antonio, Texas, y licenciada en Psicología y postgrado en Reformas Educativas por la Universidad Centroamericana de Managua. Es religiosa de la Compañía de Santa Teresa de Jesús. Ha

sido delegada de Educación y provincial de Centroamérica y Cuba y presidenta de la Conferencia de Religiosas/os de Nicaragua. Actualmente vive en Roma y forma parte del Equipo General de su congregación. Es delegada general de Formación y del Movimiento Teresiano Apostólico (MTA). Algunas de sus publicaciones son: *Teresa de Jesús, entre obediencia y transgresión,* Monte Carmelo, Burgos 2015; «Teresa de Jesús y las teologías feministas», *Razón y Fe* 272/1403 (2015) 129-140.

Edith González Bernal

Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad Pedagógica Tecnológica de Colombia. Profesora asociada del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Directora del grupo de investigación Academia, clasificado en categoría A por Colciencias. Par Académica del Ministerio de Educación Nacional de Colombia y Par Internacional de programas de educación religiosa y teología. Sus temas de investigación son la mística, la teología y la educación, y entre sus publicaciones se encuentran: «La pedagogía patrística. Aportes a la transmisión del saber teológico», *Revista Albertus Magnus* 4/2 (2013) 191-210; «El oficio del profesor de educación religiosa en el contexto colombiano», en *Educación y religión en contexto de transición*, Universidad San Buenaventura, Bogotá 2013; «La experiencia mística en la Sagrada Escritura», *Theologica Xaveriana* 180 (2015) 353-380.

Mariola López Villanueva

Doctora en Teología Espiritual por la Facultad de Teología de Granada, en la que actualmente es profesora. Licenciada en Periodismo (Universidad Complutense de Madrid) y Teología Bíblica (Universidad Pontificia de Comillas). Es religiosa del Sagrado Corazón y sus años en Gran Canaria le regalaron el gusto por compartir la Palabra y buscar con otros itinerarios sanadores desde el Evangelio. Acompaña retiros y ha publicado algunos libros; entre ellos: *La voz, el amigo y el fuego,* Narcea, Madrid 2003; *Mirar por otros. Historias de sabiduría y sanación,* Sal Terrae, Santander 2009; *Ungidas*, *un itinerario de oración con relatos de mujeres,* Sal Terrae, Santander 2011; *Mujeres que arriesgan y bendicen,* San Pablo, Madrid 2015.

Juan Martín Velasco

Es uno de los mayores expertos en temas místicos en lengua castellana. Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina. Profesor emérito de Fenomenología de la Religión en la Universidad Pontificia de Salamanca, sede Madrid (Instituto Superior de

Pastoral), y en la Facultad de Teología «San Dámaso». Ha sido rector del Seminario de Madrid (1977-1987) y, durante dieciséis años, director del Instituto Superior de Pastoral. Entre sus numerosísimas publicaciones, cabe destacar: *Hacia una filosofía de la religión cristiana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1970; *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1997; *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999; *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar,* Trotta, Madrid 2004; *Fenomenología de la religión,* Trotta, Madrid 2006; *Mística y humanismo,* PPC, Madrid 2007; *Vivir la fe a la intemperie,* Narcea, Madrid 2013; *Creo en la Iglesia*, PPC, Madrid 2016.

Silvia Martínez Cano

Doctora en Educación por la Universidad Complutense de Madrid, licenciada en Teología Fundamental por la Universidad de Deusto y máster en Artes Visuales y Educación por la Universidad de Barcelona. Artista plástica desde una clave feminista y religiosa: www.silviamartinezcano.es. Profesora de Artes y Educación en la Universidad Pontificia Comillas, y de Teología Fundamental en el Instituto Superior de Pastoral, de la Universidad Pontificia de Salamanca. Responsable del área de Pastoral de la Fundación Educación y Evangelio, de Escuelas Católicas. Sus áreas de investigación son interdisciplinares: teología, estudios visuales y culturales, educación y estudios de género. Algunas de sus publicaciones son: *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza* (Aletheia 8), Verbo Divino, Madrid 2014 (como editora de la obra); «Las mujeres desde el marco: la doble visión de las mujeres en la cultura visual», *Dossiers Feministes* (2014) 227-243; «Del hilo de Penélope al tejido de Sonia Delaunay. Apuntes sobre la construcción de los lenguajes teológicos», en Carmen Picó (ed.), *Resistencia y creatividad* (Aletheia 10), Verbo Divino, Madrid 2015, 87-204.

Roser Solé Besteiro

Licenciada en Filosofía (Universidad Autónoma de Barcelona) y en Teología Sistemática (Facultad de Teología de Cataluña). Forma parte del Col·lectiu de Dones en l'Església (CDE), de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) y de la Asociación Europea de Mujeres Investigadoras en Teología (ESWTR). Es profesora de los cursos de teología feminista organizados desde el CDE y profesora invitada del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona para la asignatura de Teología de las Religiones (virtual). Divulgadora de teología feminista a través de diversas conferencias y seminarios organizados por distintas entidades civiles y religiosas. Colabora en Cristianismo y Justicia y, habitualmente, escribe en la revista del CDE.

Fernanda Villanueva Lavín

Licenciada en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Durante sus estudios realiza, paralelamente, algunas asignaturas en el Teresianum de Roma. Diplomada en Doctrina Social de la Iglesia por la Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez de Chile. Es profesora de Ciencias Naturales y Biología, y licenciada en Educación por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es diplomada en Dirección y Liderazgo en Colegios por la Universidad Alberto Hurtado de Chile. Pertenece a la congregación de Carmelitas Misioneras Teresianas. Durante 20 años ha dado –y sigue dando– cursos y conferencias sobre la espiritualidad de Teresa de Jesús, especialmente en Chile, España e Italia. Se ha especializado en el libro culmen de la mística teresiana: *Las moradas*.

INTRODUCCIÓN

El Reino de Dios se parece a una india tejedora de tapices. Hasta sus manos hábiles van llegando todos los hilos diferentes en color y en cantidad. A todos los acoge sin desechar ninguno. En el diálogo de los hilos con los dedos de la tejedora, cada hilo va encontrando su lugar preciso para que el dibujo se complete y sea bello, con la presión exacta para que el tejido sea consistente. Los dibujos van apareciendo nuevos, uno tras otro. Al principio parecen un error en el fondo blanco del tapiz, un hilo fuera de sitio, pero después se perfila un cóndor con alas desplegadas, una casa, un pastor. Solo en el corazón creador de la india ya vive el secreto del dibujo final, que ahora se va revelando poco a poco, surgiendo de la habilidad de sus manos.

(Benjamín González Buelta)

En las páginas que siguen, vamos a presentar algunos de los hermosos «dibujos» del tejido de la historia, grandes mujeres que, en épocas diversas, se dejaron tocar por una experiencia intensa de Dios que las llevó a «implicarse» y a «complicarse» la vida, y a hacerse cómplices de otros en la tarea de dignificar y humanizar la vida desde Dios: las beguinas de finales del siglo XIII (Matilde de Magdeburgo, Hadewijch de Amberes, Margarita Porete), santa Teresa de Jesús (1515-1582), monja carmelita y fundadora de las Descalzas, y una laica del siglo XX, Madeleine Delbrêl (1904-1964). Por tanto, una diversidad de «colores» (épocas diversas, estados de vida diversos, zonas geográficas diversas), pero una trama común: de todas ellas se puede decir que fueron «místicas» y ejercieron, de una u otra manera, una actividad social y «política» en el sentido clásico del término, al servicio de lo que pertenece a todos, el bien común.

Las contribuciones ofrecen también gran diversidad de «hilos» y «formas», con voces procedentes de América Latina (Colombia, Nicaragua, Chile) y de España, y variedad de perspectivas, que recogen las aportaciones y las reflexiones suscitadas en las XIII Jornadas de la Asociación de Teólogas Españolas, tituladas *La experiencia de Dios que implica y complica: Mística y política,* y que tuvieron lugar en Madrid el 28 de febrero y 1 de marzo de 2015.

Así, a lo largo de la historia y también en nuestros días, encontramos muchas mujeres que han leído y meditado la Escritura, que han tenido una «experiencia» personal del Amor y de la Sabiduría divina desbordantes, y han escuchado en su interior las mismas palabras de Jesús: «Mujer, ¿por qué lloras?» (Jn 20,15), «¡ánimo, soy yo, no temas!» (Mt 14,27), «tu fe te ha salvado» (Mt 9,22), o también: «Muchacha, a ti te digo, ¡levántate!» (Mc 5,41)... Su encuentro con el Dios de la vida les ha movido, como le sucedió a la samaritana, a «dejar el cántaro junto al pozo» e ir más allá de lo que se esperaba de ellas por ser mujeres. Y, como la Magdalena, se han atrevido a proclamar de maneras bien diversas: «¡He visto al Señor y me ha dicho esto!» (Jn 20,18). Precisamente, el testimonio de las grandes creyentes del pueblo de Israel y de las primeras discípulas de Jesús –entre las que se encontraban «profetisas», como Hulda, Ana o Míriam y, después, las cuatro hijas de Felipe; «jueces», como Débora; «diaconisas», como Febe, e incluso «apóstoles», como Junia o María Magdalena, «apóstol de los apóstoles»– encontró un eco profundo en las creyentes de las siguientes generaciones[1]. Y no solo en el cristianismo antiguo: en todas las épocas y lugares. Las narraciones acerca de estas mujeres supusieron, a su vez, un fuerte estímulo para otras que verían su experiencia personal confirmada por los modelos de las santas, mártires, evangelizadoras y predicadoras que las precedieron.

El denominador común de las figuras que presentaremos es que todas ellas participan

del profundo anhelo de vivir el Evangelio siguiendo el modelo de las primeras comunidades, ya que han sido «seducidas» por Dios, han tenido una experiencia «mística» fundante en sus vidas, que las lleva a implicarse en la realidad que viven, y todo se les vuelve eco de la presencia divina. En los diversos capítulos del libro se describirán también sus contextos sociales y eclesiales, urdimbre donde se forja el camino interior de cada una de estas mujeres y su manera de situarse ante ellos. Todas ellas fueron criticadas en su tiempo: por ser mujeres, por su extraordinaria libertad, por sus opciones... Pero se sienten «habitadas» y «empoderadas» por su experiencia interior, ya que el Espíritu o la *Ruah,* que se derrama allí donde se le deja espacio, les confiere mayor autoridad que cualquier autoridad del mundo. Y, a pesar de las dificultades, se mantienen fieles a su llamada interior, llegando incluso a morir por ella, como es el caso de la beguina Margarita Porete, que fue quemada, junto con su libro, por no querer retractarse del mismo.

Conviene precisar, en primer lugar, de qué hablamos cuando nos referimos a «mística». Nos abre camino para ello la densa y magistral exposición del gran especialista en el tema JUAN MARTÍN VELASCO (Madrid), *Breve ensayo sobre el fenómeno místico.* Allí descubrimos, entre otras cosas, que la experiencia mística ha contado con diversos caminos de acceso o diversos momentos de una experiencia (diversas etapas): la oración, la práctica del amor al prójimo (una mística de la caridad, mística de ojos abiertos a la injusticia) y una «mística de la cotidianidad». Estos caminos fueron transitados por las beguinas en la Edad Media, por santa Teresa en la Edad Moderna, por Madeleine Delbrêl en el siglo XX y, sin lugar a dudas, siguen siendo vigentes en el siglo XXI.

A continuación, SILVIA BARA BANCEL (Madrid), en su texto *Las beguinas y su «Regla de los auténticos amantes» (Règle des fins amans),* se adentra en la descripción de la forma de vida «semirreligiosa» de estas mujeres, de contemplación y de predicación y servicio en medio de las ciudades. Para ello se sirve de las fuentes antiguas, entre las que destaca la *Règle des fins amans,* de finales del siglo XIII, que desde la metáfora del amor cortés es una fuente inestimable para conocer su manera de entender y dar sentido a un estilo de vida evangélico tan novedoso en la época, cargado de críticas y persecuciones. Por su parte, EDITH GONZÁLEZ BERNAL (Colombia) estudia la aportación teológica de Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete, en su contribución: *Principios sobre el Dios trinitario en la teología de las beguinas.*

Dando un salto en el tiempo, contamos con dos capítulos que insertan a santa Teresa en su contexto religioso, especialmente en la situación de las mujeres del siglo XVI, y que ponen de manifiesto su valentía. Los títulos de las aportaciones son elocuentes por sí mismos: GISELLE GÓMEZ GUILLÉN (Nicaragua) escribe *Teresa de Jesús: entre obediencia*

y transgresión, y FERNANDA VILLANUEVA LAVÍN (Chile), «*Creedme vosotras y no os engañe nadie*». Figura mística por excelencia, narradora de su experiencia espiritual, escritora, maestra de espiritualidad, fundadora y líder de un movimiento reformista, Teresa de Ávila se pregunta: «¿Qué es ser espirituales de veras?», y ella misma responde: es «para que nazcan obras...». El camino de la oración de Teresa no deja de convertirse en una «mística del amor» hacia el prójimo. Liberada de grandes condicionamientos y de la misoginia reinante, aprendió a vivir más allá del miedo, afirmándose en su experiencia de Dios, y puso en práctica su gran celo apostólico, su pasión por el anuncio del Evangelio a través de sus escritos y fundaciones.

Por su parte, Madeleine Delbrêl, nos cuenta MARIOLA LÓPEZ VILLANUEVA (Granada), «está en la estela de esas mujeres de luz que lograron horadar y transfigurar compasivamente las circunstancias que les tocó vivir». En su capítulo *Madeleine Delbrêl: mistagoga de lo cotidiano*, Mariola despliega con finura la «mística de lo cotidiano» de Madeleine, «honda y concreta a la vez; con un corazón universal implicado en las luchas de su tiempo y, al mismo tiempo, con una atención delicada a los intercambios sencillos del cada día». Por su parte, la contribución de ROSER SOLÉ BESTEIRO (Barcelona), *Madeleine Delbrêl: «Fe viva, mujer de hoy»*, brinda otra perspectiva complementaria, al poner de relieve el compromiso temporal de Madeleine, la dimensión «política» de su mística.

SILVIA MARTÍNEZ CANO (Madrid), en el capítulo titulado *Recuperar la voz, ejercitar la expresión, liberar la pasión por Dios,* ofrece su reflexión desde nuestros días y presenta cómo «la espiritualidad, entendida como vida interior abierta al Espíritu y al desarrollo integral de la persona en todas sus dimensiones, despierta en las mujeres de hoy todo un potencial liberador». Allí expone las características de las espiritualidades cristianas feministas en el siglo XXI y los pasos y aspectos necesarios para poder desplegarlas, y todo lo que pueden ofrecer.

El colofón lo pone CARMEN BERNABÉ UBIETA (Bilbao) con unas reflexiones conclusivas que amplían sus palabras pronunciadas en la clausura de las XIII Jornadas de la Asociación de Teólogas Españolas, de la cual es presidenta: *De místicas, brujas y feministas cristianas: la experiencia de Dios que implica y complica.* En este último capítulo se desvela el mecanismo de control social que se ejerce sobre la experiencia religiosa femenina a través de un proceso de asignación de etiquetas negativas («brujas», «místicas» o «feministas») y, junto a ello, la estrategia de defensa de las mujeres de autoestigmatización, dotando de significado nuevo a esas etiquetas, del mismo modo que lo hizo Jesús en su tiempo.

Como se puede deducir por todo lo dicho, ofreceremos en este libro únicamente algunos de los «dibujos» del gran tejido del despliegue del Reino de Dios en la historia –

retomando la metáfora con la que iniciábamos estas líneas–. ¡Ojalá las palabras, las búsquedas y el testimonio de vida de estas mujeres, que se dejaron «complicar» por el aliento del Espíritu y se «implicaron» generosamente con otras y otros en la realidad que les tocó vivir, pueda ser fuente de inspiración para proseguir con la trama del tapiz de nuestra historia, con su diversidad de colores y formas! Llegar a «ser islotes de residencia divina en medio del mundo» (Madeleine Delbrêl), ya que hoy, como ayer, «no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor, de disputarlas y enseñarlas» (santa Teresa).

Amén.

[1] A este respecto, vale la pena recomendar algunos títulos de nuestra colección: Carmen SOTO VARELA (ed.), *He visto al que me ve* (Aletheia 1), Verbo Divino, Estella 2006; Kevin MADIGAN y Carolyn OSIEK, *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada* (Aletheia 2), 2006; Carmen BERNABÉ UBIETA (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo* (Aletheia 4), 2007; ÍD., *Con ellas tras Jesús. Mujeres modelos de identidad cristiana* (Aletheia 6), 2011.

1 BREVE ENSAYO SOBRE EL FENÓMENO MÍSTICO

La paradójica situación actual en relación con lo espiritual, de enorme interés por la mística incluso fuera de los márgenes de las religiones, hace más necesaria que nunca una visión de conjunto que tenga en cuenta los resultados de los diferentes saberes y que ofrezca una estructura significativa del fenómeno místico presente en sus diferentes manifestaciones históricas y culturales. El objetivo de estas páginas es proponer un resumen de los resultados de tal estudio fenomenológico de la mística[1]. Así, además de sus elementos visibles, como son el lenguaje místico y, en algunas ocasiones, fenómenos psicosomáticos extraordinarios, en todo fenómeno místico encontramos la experiencia de hombres y mujeres que entablan una relación enteramente original con «el Misterio», Presencia originante absolutamente trascendente y, al mismo tiempo, percibida en lo más íntimo de la realidad y de la propia persona, y que provoca una respuesta de entrega incondicional, de trascendimiento de sí, esto es, una actitud teologal. Tal actitud, común con todo creyente pero experienciada en grado sumo, presenta sus peculiaridades en la experiencia mística: carácter totalizador, pasividad, simplicidad, inmediatez de la experiencia y enorme certeza de la Realidad del Misterio, aunque se mantiene la inefabilidad radical. La experiencia mística cuenta con caminos de acceso diversos, que apuntaremos a continuación, así como el posible perfil de la persona mística y la enorme actualidad de este fenómeno.

1. Situación paradójica de nuestro tiempo en relación con lo religioso, lo místico y lo espiritual

El pasado siglo XX, en el que se ha producido en los países occidentales la extensión y la radicalización del proceso de secularización, ha sido a la vez el siglo en el que más atención se ha prestado a la mística y más se ha estudiado la obra de los grandes místicos, sobre todo de la tradición cristiana. Es bien conocido que la extensión y radicalización de la secularización en Europa, la crisis de las religiones establecidas y el crecimiento de la increencia en los países occidentales de tradición cristiana no han

producido, como preveían algunos teóricos de la secularización en los años sesenta del siglo pasado, ni la desaparición de la religión, ni su total pérdida de influjo en la sociedad, ni su reclusión en el ámbito de las conciencias. Fenómenos como la proliferación de nuevos movimientos religiosos, la extensión de grupos sectarios, la aparición de movimientos radicales en las grandes religiones, el retorno de la atención de la filosofía al problema religioso y la aparición de incontables formas de búsqueda espiritual en los más variados contextos y al margen de las religiones han llevado a no pocos estudiosos de la religión a preguntarse si no estaremos asistiendo al «reencantamiento del mundo»; si no estaremos viviendo una época de postsecularización y si no volverá a ser tarea principal de la filosofía la pregunta por la religión[2].

La mística es probablemente uno de los temas religiosos en los que más claramente se manifiesta el interés del siglo pasado por lo religioso. En realidad, en su caso no puede hablarse de retorno del interés y la atención, porque en relación con la mística lo que se ha producido es un verdadero comienzo. Contra los análisis que hablaban del «ocaso de la mística» a partir del siglo XVIII, la pasada centuria no ha dejado de producir figuras importantes y originales de mística cristiana. En ese siglo, además, la mística se ha convertido en objeto de incontables estudios desde las más variadas perspectivas: psicológica, literaria, sociológica, filosófica, teológica y, últimamente, desde la perspectiva de la neurología y las ciencias del cerebro[3]. La misma ciencia de las religiones, que hasta la mitad del siglo XX centraba su atención en los aspectos visibles del hecho religioso –las prácticas rituales, la institución y las creencias–, ha comenzado en su segunda mitad a centrar su atención en el estudio de la experiencia, núcleo fundante de la vida religiosa, y de la experiencia mística como forma eminente de la misma. Testigos de este hecho son nombres tan importantes como N. Söderblom, R. Otto, J. Wach, R. C. Zaehner, N. Smart y M. Meslin, entre otros[4].

Por otra parte, en los estudios sobre la mística del último siglo se observa una clara evolución. A finales del siglo XIX comenzó a estudiarse el hecho místico en lo que tiene de experiencia, destacando los fenómenos psicosomáticos extraordinarios que la acompañan en numerosos casos y ofreciendo de ella una explicación que la reducía a diferentes formas de patología mental. Se produjo así la «psiquiatrización» de la mística (A. Vergote), reducida a una forma peculiar de histeria, psicosis obsesiva, psicastenia o angustia (J.-M. Charcot, T. Ribot, P. Janet), y se habló, a propósito de ella, de una de «las enfermedades del sentimiento religioso» (E. Murisier), explicada en algunos casos desde motivaciones sexuales (J. H. Leuba). Estudios, también desde la perspectiva psicológica, realizados con mayor cuidado por H. Delacroix y, especialmente, W. James suscitaron la atención de teólogos, como A. Poulain, A. Soudreau, A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, A. Stolz, W. R. Inge, E. C. Butler; filósofos, como J. Maréchal, J. Baruzi, H. Bergson, M. Blondel, J. Maritain, F. von Hügel; historiadores, como H.

Bremond, y estudiosos y estudiosas de la religión y la espiritualidad, como E. Underhill[5].

En la segunda parte del siglo XX, sin que desaparezca del todo el interés por el fenómeno místico en Europa, como muestra la obra de M. de Certeau, son los autores americanos los que han tomado el relevo, centrando su interés especialmente en los problemas relativos a la teoría del conocimiento y al método más adecuado para el estudio de la mística. Los más importantes se han agrupado en torno a dos corrientes: la primera, denominada corriente «esencialista», supone la existencia de un núcleo esencial idéntico en todas las tradiciones místicas, que se diversificarían solo por las interpretaciones, culturalmente condicionadas, que ofrecen de ese núcleo esencial (W. T. Stace, W. J. Wainwrigth y, entre los citados anteriormente, E. Underhill, R. C. Zaehner, N. Smart); la segunda, denominada corriente «constructivista», insiste en el influjo del contexto, de la cultura y la interpretación sobre la experiencia, hasta hacer difícil comprender la aplicación de un mismo nombre para las diferentes formas de mística[6].

No es fácil sintetizar los resultados de la investigación, elaborada desde puntos de vista tan diferentes, de todo un largo siglo, sobre la mística. Por mi parte, estimo que, como sucede con la religión, tras el largo período de búsqueda de un método para su estudio, se imponen, en el caso del fenómeno místico, su estudio interdisciplinar desde todas las perspectivas posibles y el diálogo entre todos sus cultivadores[7]. Creo, además, que la actual situación hace más necesaria que nunca una visión de conjunto que, teniendo en cuenta los resultados de las diferentes visiones científicas, busque una descripción del fenómeno místico a partir de sus múltiples manifestaciones históricas, que ofrezca, en forma de hipótesis, la estructura significativa presente de forma análoga en las diferentes manifestaciones históricas y culturales que presenta el hecho místico.

Tal visión se hace más necesaria si se tiene en cuenta la situación de lo místico en las actuales circunstancias. En efecto, el rasgo más característico de la situación actual en relación con lo místico es la enorme proliferación de formas que reviste en el interior del cada vez mejor conocido fenómeno religioso y fuera de él. De hecho, uno de los rasgos de la actual situación espiritual es que, como reacción a la crisis denunciada en Occidente a lo largo de todo el siglo XX, que provocó la aparición en sus últimos años de un «Manifiesto contra la muerte del Espíritu» (Álvaro Mutis), se han multiplicado las formas de espiritualidad al margen de las religiones y la reivindicación por algunas de ellas de la condición de místicas[8]. El hecho ha originado una notable confusión en la utilización de la palabra «mística», que los estudiosos de las últimas décadas lamentaban y que Gershom Scholem llegó a calificar de «confusión infinita»[9].

En una situación así me parece indispensable, para obtener alguna claridad en la utilización de la palabra, proponer un resumen de los resultados de una «fenomenología de la mística». Tal es el objetivo de estas páginas.

2. El proyecto de fenomenología de la mística

Pero ¿puede hablarse sin contradicción de fenomenología de la mística, es decir, de una descripción del fenómeno –lo que aparece– atribuida a lo místico, es decir, lo que es por definición misterioso y oculto?

El punto de partida de cualquier fenomenología de la mística no puede ser otro que lo que de ella se deja percibir, lo que la manifiesta y la convierte en hecho humano, lo que podríamos llamar su cuerpo expresivo. Este consiste en el conjunto de textos en los que los sujetos describen sus experiencias relativas al misterio; en las huellas de esas experiencias en la psicología y la corporalidad de los sujetos, visibles en los fenómenos psicosomáticos que con frecuencia las acompañan; y en ese otro «cuerpo social» que constituyen las formas de vida de los místicos, las órdenes contemplativas, las asociaciones de sufíes, etc., con los fenómenos de renuncia, ascesis, ejercicios físicos y espirituales que las caracterizan. En los tres casos nos encontramos con hechos observables y con la referencia de quienes los producen a una dimensión interior, que tiene que ver con unas experiencias peculiares. Lo original del fenómeno místico está en la relación que esos dos niveles inseparables mantienen entre sí. Precisar la naturaleza de esa relación y hacer hablar a los elementos expresivos de la realidad que ellos declaran invisible e inefable, y a la que remiten, es la tarea de la fenomenología de la mística. Los elementos visibles del fenómeno místico son para la fenomenología de la mística lo que las «hierofanías» para la fenomenología de la religión. De ahí que comencemos por una breve alusión a las dos manifestaciones que considero más importantes.

a) Elementos visibles del fenómeno místico

El lenguaje místico

La comparación de los lenguajes comunes, en muchos aspectos, de las tradiciones místicas ha puesto de relieve una serie de rasgos que los caracterizan, hasta el punto de que puede hablarse de un *modus loquendi,* de un lenguaje místico o un lenguaje de los místicos[10]. Este no se reduce a ningún género literario preciso. Los místicos hablan como tales bajo formas poéticas, en relatos autobiográficos, en textos parenéticos y declaraciones con intención pedagógica, y hasta bajo la forma de reflexiones de índole filosófica o teológica. Naturalmente, en cada uno de esos géneros se manifiestan de formas distintas los rasgos propios del lenguaje místico. Esos rasgos pueden reducirse en lo esencial a los siguientes: el lenguaje místico se propone en todos los casos como lenguaje de una experiencia y estrechamente ligado a ella. De ahí que en él, sobre todo en sus formas más originarias, predomine la función expresiva del lenguaje sobre todas las otras funciones del lenguaje humano. «El lenguaje místico es necesariamente diverso

del filosófico –y del teológico, podríamos añadir–, porque aquí se trata de hacer sensible la misma experiencia, y ¡qué experiencia!, la más inefable de todas»[11].

De esta primera propiedad del lenguaje místico se siguen todas las otras y, en primer lugar, la condición simbólica de todos sus elementos. No es solo que el lenguaje místico esté esmaltado de símbolos; es que todo él es simbólico. Basta aludir al prólogo de san Juan de la Cruz a las *Declaraciones* a sus poemas para tener expresiones de una claridad meridiana sobre lo que impone al lenguaje místico su condición simbólica.

La referencia a una realidad de otro orden, que es lo que significan en su sentido literal los términos que utiliza, fuerza al místico al recurso constante a la paradoja, la antítesis, el oxímoron[12]. Esa misma referencia explica la presencia en ese lenguaje de constantes alusiones a la inefabilidad de lo que pretende expresar y la presencia del silencio como horizonte y clima –«todo envuelto en silencio» (san Juan de la Cruz)– en el que el místico inscribe unas palabras que considera siempre insuficientes. En definitiva, es la condición «anagógica» de la experiencia que está en el origen del lenguaje místico lo que origina la necesaria analogía, el carácter simbólico y metafórico de todos los términos de los que se sirve.

Fenómenos psicosomáticos extraordinarios

En la misma dirección apunta ese otro aspecto visible del hecho místico: los fenómenos extraordinarios de carácter psicosomático que acompañan con frecuencia a muchos místicos y que constituyen lo que algunos han llamado su «lenguaje corporal»[13]. La atención que médicos, psicólogos y psiquiatras vienen prestando al fenómeno místico desde finales del siglo XIX los ha hecho referirse a ellos con verdadera delectación. En ellos han visto, sobre todo en la primera época de tales estudios, síntomas de la condición patológica de quienes los vivían. A partir de ellos han elaborado explicaciones del complejo fenómeno místico que con frecuencia lo reducían a mero producto de una u otra enfermedad mental.

También han insistido en ellos, pero interpretándolos como indicio o incluso prueba del carácter sobrenatural de las vivencias de quienes los padecían, no pocos teólogos cultivadores de una apologética que «pretendía encontrar lo sobrenatural en el mundo, entre los fenómenos», cayendo así en una «ilusión tan grave como la de atribuir moralidad a una piedra» (É. Récéjac). Sin entrar en la interpretación de tales hechos –visiones, audiciones, levitación, estigmas, inedia o «anorexia mística», telepatía, clarividencia, etc.–, los fenómenos extraordinarios, a los que no cabe atribuir ningún valor de prueba de la verdad de lo vivido, y a los que los propios sujetos no atribuyen el valor de criterio de autenticidad de su experiencia, sí pueden ser considerados, en cambio, como la huella, en el psiquismo y en la corporalidad de quienes los padecen, del

carácter enteramente especial y, sobre todo, de la intensidad y la profundidad de la experiencia a la que acompañan. «Especial», al menos, por la autoimplicación radical del sujeto en ellas, por la intensidad de la vivencia y por la tensión extrema a la que somete a facultades que intervienen en ella. Por eso tales fenómenos pueden ser vistos como indicios del acercamiento del sujeto, en las experiencias que los producen, a las fronteras de lo humano y lo mundano con el más allá que los envuelve[14].

b) De los aspectos externos, a la experiencia

Los elementos visibles del fenómeno místico remiten, como parte central del mismo, a las experiencias del sujeto. Unas experiencias singulares, que se distinguen porque superan el modo de relación sujeto-objeto vigente en nuestras experiencias referidas al mundo; porque producen o comportan con frecuencia estados modificados o alterados de conciencia; van acompañadas de profundas conmociones afectivas y llevan consigo un alto índice de referencia a la realidad, que produce en el sujeto la seguridad de estar en contacto con lo verdaderamente real.

Pero todos esos aspectos remiten como a su raíz a algo más fundamental que otorga a todas esas experiencias su verdadero significado. Es la referencia a un término, lo dado en la experiencia, su contenido, que los sujetos designan con los más variados nombres: el Todo, lo Absoluto, lo Divino, el Tao, Brahman, Dios, el Espíritu. Una realidad que comporta, en todos los casos y bajo esa enorme variedad de nombres, una serie de rasgos originales que confieren su peculiaridad última a la experiencia por la que el sujeto entra en contacto con ella. ¿Cuál es esa realidad?

c) De la experiencia, a la presencia originante del Misterio, contenido de la experiencia y elemento central de la estructura del fenómeno místico

Si nos preguntásemos por esa realidad solo desde los testimonios de la tradición mística cristiana, tendríamos que identificarla con Dios, bajo la forma de Padre de nuestro Señor Jesucristo, que se nos da como Espíritu vivificante. Pero la presencia de experiencias de este tipo en tradiciones religiosas que desconocen esta forma de identificación, que no disponen de una representación para ella en términos propiamente teístas o incluso carecen de toda representación para la realidad a la que remiten, fuerza al estudio comparado de las experiencias místicas a buscar una categoría para la identificación de esa realidad más amplia que la que constituye la representación cristiana de Dios. En nuestra manera de entender el fenómeno religioso, esa categoría está resumida en el término «misterio»[15]. Con ella nos referimos a la realidad anterior y superior –un *supra* y un *prius*, como decía U. Bianchi– presente en todos los sistemas religiosos. La lectura de las referencias religiosas a la realidad significada con esa

categoría en los símbolos, las oraciones e incluso las representaciones conceptuales de las teologías nos ha llevado a descubrir unos pocos rasgos comunes a todas esas representaciones, nombres, imágenes y configuraciones y concepciones del «más allá» absoluto al que remiten los diferentes elementos de todos los sistemas religiosos. Tales rasgos son la absoluta trascendencia, expresada simbólicamente en su condición de invisible, en su total «otredad» en relación con todo lo mundano, en su superioridad absoluta y, sobre todo, en el hecho de que el ser humano solo puede entrar en contacto con ella trascendiendo las posibilidades de todas sus facultades y pasando por la noche o negación y superación de todas ellas.

Pero la condición de trascendente no remite a esa realidad expresada con la categoría de «misterio» a la más absoluta lejanía. Al contrario, por ser absolutamente trascendente, «totalmente otra» –*Totus alius,* como decía san Agustín–, es a la vez la realidad «no otra» –*Non aliud*, como decía Nicolás de Cusa–, en relación con todas las realidades del mundo y con el propio hombre, porque está en la raíz de todas ellas y en el corazón del sujeto, haciendo ser a todo lo que es. Por ser *Superior summo meo*, puede ser *Interior intimo meo* (san Agustín) o, con palabras de san Juan de la Cruz, porque no guarda proporción con criatura alguna, puede encontrarse con el hombre «del alma en el más profundo centro», ya que, como dice la declaración a ese verso, «el centro del alma es Dios». Se trata, pues, de la trascendencia en la más íntima inmanencia. El Nuevo Testamento, para referirnos tan solo a la tradición cristiana, que afirma: «A Dios no le ha visto nadie jamás» (Jn 1,18), reconoce: «En él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28).

El tercer rasgo de la realidad a la que remite la categoría de «misterio» lo resume el término «presencia», tomado en su significación más intensa de realidad en acto permanente de revelarse, de autodonarse, haciendo así posible el establecimiento con los humanos de una relación de atracción, autodonación, plenificación y salvación definitiva, representada en no pocas tradiciones bajo la imagen de la relación interpersonal, sin duda insuficiente si se la considera en su realización en el nivel solo humano. Porque se trata de una presencia enteramente original[16]. No dada, ni añadida al ser de lo mundano o a los humanos ya existentes, sino Presencia «dante», originante, que suscita presencias, término de su relación constituyente, capaces de responderle con el «heme aquí» que hace personalmente efectiva la relación. Presencia, pues, no objetiva ni dual en el orden de lo categorial –como la de un objeto frente a otro o la de un objeto frente a un sujeto– y que, por su condición de trascendente, no se presta a ser objeto de ningún acto humano: «Si lo has comprendido no es Dios» (san Agustín); pero que por ser Presencia originante hace aparecer las presencias finitas, las presencias personales destinatarias de su creación, prestándose a la respuesta personal con que estas la reconocen.

Resumiendo estos tres aspectos, podemos concluir que la experiencia de los místicos, culmen de la experiencia religiosa, remite como a su contenido, su término y su raíz, a la *Presencia originante de la más absoluta trascendencia en lo más íntimo de la realidad y de la propia persona*, que entabla con ella una relación enteramente original.

La prueba más evidente de la verdad de la descripción que acabamos de ofrecer aparece en los incontables textos en que los místicos de las diferentes tradiciones se refieren a esa Presencia originante, en el interior de ellos mismos, como punto de partida de su ser personal y de la aventura mística que viven. Recordaré uno solo tomado de la tradición cristiana:

> «Porque Dios todopoderoso tiene aparejado y retiene para sí un cierto lugar en el ánima, que es su misma esencia, de donde se derivan todas las otras potencias. [...] En este fondo o mente está Dios presentísimo y en él sin intermisión engendra a su Hijo. De este fondo procede toda la vida del hombre, acción y mérito, las cuales tres cosas obra Dios en él, y cuanto persevera en gracia tanto ellas perseveran, ya coma o duerma, ya sea letrado o ignorante o haga cualquier otra cosa que no repugne a la gracia. Y en esta parte resplandece la imagen de Dios por la cual el ánima es semejante a su Creador, tanto que quien la conoce, conoce al mismo Dios»[17].

d) Actitud teologal y experiencia mística

La naturaleza de este primer elemento de la estructura del fenómeno místico, núcleo y raíz de todos los demás, determina la naturaleza de la respuesta del sujeto a esa Presencia enteramente original. Esa respuesta recibe en la tradición cristiana el nombre de actitud teologal, que se difracta en las tres dimensiones a las que remiten la fe, la esperanza y la caridad[18]. Con nombres diversos: *fidelidad-obediencia* (Israel)*, islam* (religión musulmana), *bahkti,* traducida por *devotio* (hinduismo)*, wu-wei,* «no acción» (taoísmo)*,* el resto de las tradiciones religiosas se refieren a una actitud homóloga a esta. Con las peculiaridades que confieren a cada una de ellas los distintos sistemas religiosos, todas poseen una serie de rasgos esenciales comunes. Así, la absoluta trascendencia del Misterio requiere del sujeto religioso y del místico la actitud de total trascendimiento, de descentramiento de sí, que constituye la primera cara de la actitud creyente. En ella, el sujeto humano supera la forma de relación que instaura frente a los objetos mundanos a los que conoce, explica, domina o desea, y en la que todos ellos giran en la órbita que él define. Pero en la actitud teologal, con el trascendimiento y el descentramiento que comporta, el sujeto humano, al reconocer su centro en el más allá infinito al que está constitutivamente religado; al «ceder» a la fuerza de atracción hacia lo alto que dinamiza su ser y su vida; al confiarse al Poder de lo real que está manteniendo su ser finito y precario, lejos de perderse a sí mismo, halla finalmente el sosiego a su inquietud y la seguridad para su vida. Por eso el creyente, en el trascendimiento de sí en que se ha atrevido a arriesgar toda su vida y en el que ha temido perderla, la salva, al encontrarse

con la realidad por la que todo en él suspiraba. A esta experiencia remite el profeta cuando anuncia: «Si no creéis en Dios, no subsistiréis» (Is 7,9), que buenos conocedores de la Biblia traducen: «Si no tomáis a Dios como apoyo, no tendréis lugar firme en que descansar». Dicho de otra forma, la fe es, a la vez que trascendimiento y descentramiento en el Misterio, encuentro, íntimo como ningún otro, con él[19].

¿Es una actitud así coherente con la condición humana? Lo es, sin duda, de la forma más plena. Prueba de ello es que ya en el orden mundano la relación interpersonal reproduce la estructura del acto creyente. En ella se produce ya la necesidad del trascendimiento de los dos sujetos que comparten la relación. El otro es para mí –es decir, para el yo no de objetos, sino de la relación interpersonal, el «yo-tú» de M. Buber– una barrera insalvable a mi tendencia posesiva, explicativa, dominadora. El rostro del otro, dice Levinas, me opone un «no matarás» inviolable. En la relación interpersonal, ninguno de los sujetos es centro de la relación, y cada uno lo es en la medida en que acepta que el otro lo sea a su vez; solo en la medida en que se trascienden y se descentran acceden los dos a la condición de primera persona, se salvan como personas en el sentido más pleno.

La experiencia de la fe y la de la relación interpersonal muestran, cada una en su nivel, esta verdad fundamental: en ellas el sujeto recibe de Otro o de otro, según los casos, la certidumbre de su propia existencia, la conciencia del valor de la propia persona, la experiencia del sentido global de su vida.

Por eso, aceptando, por supuesto, superar los dualismos sujeto-objeto en la comprensión del propio sujeto, y admitiendo que Dios no es objeto de ninguna facultad humana, me resisto a identificar la relación con el fondo de lo real, reconocido como Dios bajo la forma de la identificación, la fusión o el abismamiento. Ser, pensarse y vivirse como persona, contingente y finita como lo somos los humanos, requiere un origen personal y personalizante y reclama una forma de relación con él insuperablemente personal como la que proponen los sujetos religiosos, los místicos y, de forma especial, los místicos cristianos.

De ahí la insistencia entre los místicos cristianos de pasar por la experiencia de sí para llegar la experiencia de Dios –ahí está la verdad del «socratismo cristiano», principio tan valioso que san Bernardo lo creía «caído del cielo»–, pero, a la vez, la necesidad de superar el fondo de sí mismo para llegar a la experiencia de Dios. Así, san Agustín, en el libro X de sus *Confesiones*, tras preguntar a todas las criaturas sin que estas le den respuesta, describe la necesidad de llegar al fondo de sí mismo, al «aula inmensa de la memoria», pero para constatar que la memoria no se abarca a sí misma y que el sujeto necesita, para responder al enigma que es el hombre para sí mismo, trascender también ese fondo de sí mismo que constituye su «memoria»:

> «Grande es el poder de la memoria. Algo que me horroriza en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el alma. Y esto soy yo mismo. [...] Pero con toda su grandeza, el alma no da razón de sí misma. Preguntaba a mi alma y mi alma no me respondía. "¿Qué hacer, pues, Dios mío?" *Trascenderé* esta fuerza que hay en mí y que llamamos memoria. Sí, la *trascenderé* para poder llegar a ti [...] mi verdadero Bien y mi suavidad segura»[20].

A la misma conclusión y siguiendo su estela llegan los místicos medievales, que recomiendan que el hombre «llegue a sí mismo; suba por encima de sí mismo». En definitiva, esa era la experiencia del salmista que llega al fondo de sí mismo para allí encontrar la voz –otra manifestación de la Presencia–: «Oigo en mi corazón: buscad mi rostro» (Sal 26).

No he encontrado expresión más feliz del más allá de sí con quien se encuentra el místico que el bloque que constituyen las estrofas 10, 11 y 12 del Cántico B de san Juan de la Cruz: «Apaga mis enojos / pues que ninguno basta a deshacellos... y véante mis ojos...». «Descubre tu presencia / y máteme tu vista y hermosura... Mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura». A esta expresión ardiente del deseo de la Presencia, tan «vehemente como la piedra cuando se va más llegando a su centro», responde la estrofa siguiente pidiendo que la fe le refleje, en los semblantes plateados que son sus proposiciones, «los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados». Donde la Presencia no es representada como «objeto a ver», sino como ojos que miran al alma, es decir, como Presencia en el sentido más riguroso. «No es el alma quien mira al Amado, sino el Amado quien mira al alma», anota pertinentemente el editor del texto[21].

En el mismo sentido cabe interpretar el relato del bautismo de Jesús y de la experiencia fundante que el Maestro vive en él. Es la voz del cielo, del Padre, el único que podía hacerlo, quien descubre a Jesús su verdadera identidad. Aun en el caso más perfecto de unión con Dios, esta aparece teniendo su origen en la Presencia que identifica a Jesús como el Hijo.

Mi insistencia en este aspecto fundamental del fondo último de la experiencia como experiencia relacional se debe a que este aspecto transforma radicalmente su «condición» y repercute sobre el conjunto de la misma, con consecuencias de una importancia extrema. En la conciencia de sí y de la coincidencia de sí mismo con el todo, el sujeto humano no se trasciende, y sigue por tanto encerrado en sí mismo, aunque sea incluido en una totalidad de la que forma parte. El ser humano solo se trasciende realmente en el otro. Y para hacerlo necesita salir de sí mismo, descentrarse, pasar de la condición de centro y de «conciencia intencional», en cuya órbita gira todo, a ser «conciencia convocada» (Lacoste), que se realiza en el «heme aquí», que inaugura para él una nueva forma de existencia. La sanación radical, *a radice*, que inaugura la

experiencia de la Presencia tiene como primera consecuencia la apertura del sujeto al otro humano, que muestra con claridad la fenomenología del rostro, esa barrera insuperable al narcisismo, a la tentación perenne a la posesión, al dominio como forma de realización de sí mismo, que hace imposible toda relación religiosa. «Los ojos que ves no son / ojos porque tú los veas / son ojos porque te ven», cantaba Antonio Machado.

Pero afirmar, como hemos hecho, que la única respuesta posible del hombre al Misterio es la actitud teologal comporta una segunda consecuencia importante en la comprensión de la experiencia mística: ninguna experiencia de Dios, incluida la mística, es un camino de acceso a Dios paralelo a la fe o alternativo a ella. La fe, repite incansablemente san Juan de la Cruz, siguiendo todo el Nuevo Testamento, es el único medio humano para llegar a Dios.

No hay dos caminos para Dios: la experiencia, para unos pocos, y la fe, para el común de los creyentes, como hizo pensar a muchos, con consecuencias nefastas para la espiritualidad cristiana, una mala lectura del texto del evangelio de Juan 20,29: «Porque me has visto, Tomás, has creído; bienaventurados los que sin ver crean». Lectura doblemente defectuosa, porque daba a entender que a algunos les habría sido dado «ver», cuando el mismo evangelio afirma tajantemente: «A Dios no le ha visto nadie jamás» (Jn 1,18). Y porque parece suponer que creer, en cambio, no comporta experiencia alguna. San Juan de la Cruz afirmó ya a este propósito que María Magdalena y los discípulos no vieron al Resucitado y por eso creyeron, sino que creyeron y por eso vieron.

Así pues, no hay ninguna experiencia que permita evitar la fe como forma de relación con Dios. Pero la actitud creyente hace posible y genera en el devoto toda una gama de experiencias de Dios, entre las que se sitúa la experiencia mística. Esta consiste fundamentalmente en una forma peculiar de «vivencia» de la actitud creyente, en el sentido que da Ortega y Gasset a «vivencia»: «Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia», y que yo aplico a nuestro caso en estos términos: la encarnación de esa actitud radical en las diferentes facultades de la persona, la impregnación por el ejercicio de esa actitud del uso de todas sus facultades y su desgranarse en los diferentes momentos de la vida.

Tal vivencia puede realizarse de forma predominante en un determinado ejercicio de las facultades cognoscitivas y dar lugar a una toma de conciencia particularmente luminosa que genera estados de conciencia caracterizados por una intensa certeza. Sin embargo, hay que anotar que la condición trascendente del término de la experiencia hace que esta, a pesar de la certeza, nunca deje de ser oscura –«Que bien sé yo la fonte que mana y corre / aunque es de noche» (san Juan de la Cruz)–, ya que la experiencia nunca puede convertirse en visión y debe transcurrir siempre envuelta en la noche,

criterio y prueba de su autenticidad. La vivenciación de la fe ocurre también en la dimensión afectiva de la persona y puede privilegiarla hasta convertirla en su aspecto predominante. La experiencia mística adquiere entonces ese aspecto de experiencia afectiva, de unión por «contacto amoroso», que han vivido y narrado tantos místicos. En todos los casos se trata de una experiencia en la que Dios, más que ser objeto del deseo humano o de su conocimiento, es la raíz de la que surge la experiencia.

e) Algunas notas distintivas de la experiencia mística

Siempre en el marco de la experiencia de Dios que surge de la fe en Él, las experiencias místicas presentan algunos rasgos que tanto la psicología como la fenomenología de la mística han señalado con detalle, sobre la base de los relatos de sus experiencias por los propios místicos. El primero es su condición «holística» o totalizadora, derivada del hecho de que su sujeto es el hombre todo, ya que tal experiencia surge, por proceder de la fe, «del más profundo centro del alma», del «ápice de la mente», del fondo mismo o del «hondón» de la persona. Se trata, dice a este respecto J. Maritain, de la «actitud global de la experiencia de una presencia que toma posesión del ser entero y trasciende el uso de los conceptos», actitud en la que el «alma se hace toda ella medio de percibir a Dios»[22]. Pocos místicos se han referido a este rasgo de la experiencia mística con el rigor con que lo ha hecho san Juan de la Cruz cuando, refiriéndose a la relación de Dios con el alma, escribe: «Dándote todo al todo de mi alma, porque toda ella te tenga a ti todo»[23].

El segundo rasgo es su radical pasividad. Si ya toda experiencia religiosa aparece como respuesta a una previa iniciativa divina –«No me buscaríais si no me hubieseis encontrado», hace decir Pascal a su Dios–, tal pasividad se ve radicalizada en la experiencia mística, de la que san Juan de la Cruz dice: «De aquí es que ya Dios en este estado es el agente y el alma es la paciente; porque ella se ha solo como la que recibe y como en quien se hace, y Dios como el que da y como el que en ella hace»[24].

Se aduce también como rasgo característico de la experiencia mística su gran simplicidad o sencillez, expresada en estos términos por Tauler: «Entra y lleva hasta Él el incomprensible infinito de tu multiplicidad para que Él la simplifique en la simplicidad de su esencia»[25]. De ahí que mientras los primeros pasos de la experiencia de Dios en la oración ponen en ejercicio las diferentes facultades y suponen no pocos esfuerzos –las primeras formas de riego del huerto en la *Vida* de santa Teresa–, la contemplación, que es el nombre para la «mística teología» o conocimiento místico en no pocos místicos, como santa Teresa y san Juan de la Cruz, se reduzca a «advertencia amorosa de Dios».

Todas las caracterizaciones de la experiencia mística ofrecen como uno de sus rasgos

más subrayados por los sujetos que la han vivido, y que ha dado lugar a más discusiones entre los estudiosos de la mística[26], su radical inefabilidad. Testigo de ella es de nuevo san Juan de la Cruz cuando, llegado al grado sumo de la unión en *Llama de amor viva*, cierra su comentario abruptamente: «En aquel aspirar a Dios, yo no querría hablar, ni aun quiero; porque veo claro que no lo tengo de saber decir y parecería menos si lo dijese [...]. Y por eso, aquí lo dejo»[27].

Si hubiese que resumir en un solo rasgo lo peculiar de la experiencia mística en relación con el común de las experiencias religiosas, podría decirse que se trata de una experiencia inmediata por contacto amoroso con la realidad experienciada. «Inmediata», porque eso es justamente lo que el místico ha anhelado a lo largo de todo el proceso: «Descubre tu presencia / y máteme tu vista y hermosura...». De ahí que san Juan de la Cruz, por ejemplo, hable de su experiencia como «toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios», «toque solo de la divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria»[28]. Pero con una inmediatez que, dada la absoluta trascendencia de la Presencia con la que el sujeto entra en contacto, no puede ser más que «inmediatez mediada», pero mediada en el alma misma convertida en medio de la experiencia de la unión[29]. Para disipar la impresión de «contradicción en los términos» que esa expresión, «inmediatez mediada», puede producir, basta pensar cómo la interioridad del sujeto y sus estados más íntimos –su alegría, su amistad hacia otro– se perciben inmediatamente –no es precisa deducción ni razonamiento alguno–, pero en el rostro del sujeto que los vive.

Desde William James se presenta como rasgo característico de las experiencias místicas su alcance noético, su condición de experiencias cognoscitivas, su referencia a una realidad percibida como real y eminentemente real. Es lo que otros caracterizan como «penetración intuitiva», que permite a quien la vive llegar más allá de las apariencias de las cosas, hasta sus dimensiones más profundas. Los místicos confiesan a veces no saber más cosas sobre Dios, pero le «conocen» de tal manera que califican todo lo que hasta ese momento sabían de Él, un «saber de oídas», en comparación con lo que acaban de experienciar: «Ahora –vienen a decir, como Job al final de su libro– te han visto mis ojos» (Job 42,5).

De ahí la certeza subjetiva que acompaña los estados místicos. Una certeza tal que quienes los viven confiesan dudar antes del testimonio de los sentidos que de lo que se les ha ofrecido en ellos. Así, santa Teresa: «Acá sí; que sin ver se imprime con una noticia tan clara que no parece se pueda dudar, que quiere el Señor estar tan esculpido en el entendimiento que no se puede dudar más que lo que se ve ni tanto; porque en esto (en lo que se ve) algunas veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá, aunque de presto dé sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda»[30]. Tal certeza no se traduce, sin embargo, como hemos anotado, en la perfecta claridad de

quien se hace una idea clara y distinta de lo que conoce. Por entrar en contacto con la realidad conocida por otros cauces que los ordinarios de los sentidos y los conceptos, la certeza, basada en una luz que viene de más allá del propio sujeto, es consustancialmente oscura, tanto por el tipo de experiencia y por el medio de conocimiento, la fe, como por la realidad conocida, llamada «tiniebla luminosa» o «rayo de tiniebla».

Más allá de los rasgos concretos que pueden revestir este tipo de experiencias, la familiarización con ellas produce en quienes las estudian una profunda impresión, que expresó hermosamente Evelyn Underhill:

> «Estas descripciones poseen una extraña nota de certeza, una nota de pasión todavía más extraña, un misterioso realismo que les es propio y que significa, dondequiera que las encontramos, que su origen no es la tradición, sino la experiencia directa. Impulsados a negar todo lo que sus mentes racionales han conocido [...], estos contemplativos todavía son capaces de comunicarnos un algo difuso, de darnos noticia de una realidad específica y actual, de un absoluto inmutable en el que han logrado una visión verdadera. Los místicos coinciden de tal manera en los informes que nos dan acerca de esta realidad que resulta obvio que todos ellos han estado en el mismo país, que han experimentado el mismo estado espiritual. Aún más, nuestras mentes interiores dan testimonio a su favor. Nos encontramos con ellos a mitad de camino. Sabemos instintiva e irrefutablemente que dicen la verdad; suscitan en nosotros una nostalgia apasionada, un sentimiento amargo de exilio y de pérdida»[31].

f) Diferentes caminos para la vivenciación de la mística

La primera y más presente en la historia de la mística cristiana tiene lugar en la oración, considerada, a partir de la afirmación de santo Tomás: *oratio est religionis actus*, pero llevándola más allá de su literalidad, como «puesta en ejercicio» o «actualización» de la religión y, en el caso cristiano, de la fe. De hecho, ha sido en el ejercicio asiduo de la oración donde la mayor parte de los místicos cristianos se han iniciado en la experiencia de Dios y donde en sus más elevados niveles han vivido las experiencias sobre las que se basan las más frecuentes descripciones de la mística. Ya hemos anotado cómo en determinadas épocas la mística se ha identificado con la contemplación[32], que es en su esencia una forma eminente de oración. En esta vivenciación ocupa un lugar importante la experiencia mística como «experiencia de Dios a través del sentimiento muy intenso de su presencia», surgido en determinadas formas y grados de oración. También aquí es donde la mística ha revestido la forma de la búsqueda de la unión con Dios en el contacto amoroso con Él.

Pero la fe se hace efectiva también por otros medios. San Pablo habla en la Carta a los Gálatas 5,6 de «la fe que se realiza [o se hace efectiva] por el amor». A esta realización de la actitud teologal por el amor remiten permanentemente los textos de san Juan: «Quien no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8). De esta corriente neotestamentaria, que prolonga rasgos de la tradición profética, han bebido los cristianos que desde el principio y a lo largo de la historia concibieron y vivieron la vida cristiana

como seguimiento de Jesús en la práctica del amor, que los ha llevado a la más perfecta unión con Dios, y que permite hablar de ellos como «místicos de la caridad». La agudización del problema de la injusticia y de la pobreza que genera en el mundo ha extendido entre los creyentes actuales la conciencia de la dimensión teologal de la pobreza y ha multiplicado las figuras que viven el ideal de la unión con Dios bajo la forma de una «mística de ojos abiertos» al hecho de la pobreza y de compasión hacia sus víctimas[33].

Teólogos, filósofos y teóricos de la vida espiritual remiten hoy como una nueva forma de realización o vivencia de la fe a su encarnación en la vida diaria vivida desde el interior de la fe e iluminada por ella, que conduce a «experiencias de Dios en la vida cotidiana» (X. Zubiri) o a lo que algunos han llamado «mística de la cotidianidad» (K. Rahner). Zubiri, partiendo de la condición enteramente trascendente del término de la experiencia de Dios y de la consiguiente imposibilidad de que exista una experiencia de Dios que lo convierta en objeto de ningún acto humano –«la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios»; «Dios no es término objetual para el hombre»–, explica la posibilidad de la experiencia humana de Dios como la experiencia por el hombre de ser fundamentado y, en ella, de Dios como *realitas fundamentalis:* «Por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en experienciar el estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios». A partir de ahí describe la experiencia de Dios como la manera de experienciar en medio de la vida, vivida desde la fe, la condición divina en que el hombre consiste[34]. El hombre, podríamos resumir con nuestros propios términos, conoce experiencialmente a Dios, no convirtiéndolo en objeto de su conocimiento, sino conociendo todo, haciendo la experiencia de todo a la luz y al calor de Dios.

Desde presupuestos filosóficos coincidentes, al menos en la concepción de Dios como absoluta trascendencia en la inmanencia, que impide hacer de él objeto de ningún acto humano, K. Rahner ha desarrollado una concepción de la mística cristiana que insiste en la experiencia de Dios en medio de la vida como la forma fundamental accesible a todo creyente y de la que la experiencia de los llamados grandes místicos se distinguiría sobre todo por la especial modulación psicológica que reviste[35]. Reduciendo a unas pocas afirmaciones sus reflexiones llenas de interés y de riqueza, la teología de Rahner se distingue por su constante preocupación por la espiritualidad; por considerar la experiencia de Dios como centro de la espiritualidad y centrar la mística en la experiencia de Dios en el interior de la fe, e insistir constantemente en la vida real, diaria, de cada persona, vivida en un determinado nivel de profundidad, como el «lugar» y el medio por excelencia de la realización de la misma. A esa experiencia denomina «mística de la cotidianidad». Una de las preocupaciones de su teología es hacer comprensible a todo creyente que existe una experiencia del estar referido al Misterio en

el más sencillo ejercicio de la vida teologal que puede penetrar el conjunto de la vida diaria; una experiencia de Dios que «emerge del corazón de nuestra existencia» y que conduce al ignaciano a «descubrir a Dios en todas las cosas». Sus escritos están llenos de enumeraciones de las diversas experiencias concretas en las que el sujeto ejercita esas incontables modalidades del trascendimiento de sí y de la aceptación de sí mismo que son la sustancia de la actitud teologal. En todas ellas se manifiesta una «experiencia mística secular que consiste en la animosa y total aceptación de la vida y de sí mismo, incluso cuando parecen derrumbarse las razones tangibles para tal confianza».

Pero, más que la enumeración de tales experiencias, interesa destacar cómo la estructura de la experiencia de Dios, que todas esas experiencias humanas revelan, ofrece pistas insospechadas para comprender todas las demás formas posibles de experiencia de Dios y descubrir que lo esencial a todas ellas está al alcance de todos los creyentes y puede ser realizado por estos en medio de la vida más ordinaria[36].

A la misma conclusión conduce, por extraño que a primera vista parezca, el análisis atento de los textos místicos. Estos coinciden en proponer con diferentes términos –contemplación, unión, estado teopático, éxtasis, etc.– lo esencial y el punto culminante de la experiencia a la que todos ellos se refieren[37]. Pues bien, la descripción de esos estados por los místicos muestra que lo que en ellos sucede es que llega a su término esa invasión de la vida de la persona, esa penetración de todas las facultades y dimensiones del sujeto que inicia la experiencia de la fe, la vivenciación del consentimiento a la presencia en que consiste la experiencia mística. Resumiendo mucho podríamos decir que las más variadas formas que de estos estados últimos ofrecen los textos coinciden en remitir a una situación en la que, rectificada la orientación de la mirada y la dirección del esfuerzo en el sentido del impulso que en la persona imprime el reconocimiento de la presencia de Dios, todo está ya en su lugar, discurre en consonancia con su ser más profundo y permite al sujeto vivir «con inmensa tranquilidad» (san Juan de la Cruz), en el más completo desasimiento, la más eficaz dedicación y la más completa paz y serenidad.

Miguel de Unamuno describió perfectamente esta mística de la cotidianidad en referencia a la oración: «No, la oración no es tanto algo que haya de cumplirse a tales o cuales horas, en sitio apartado y recogido y en postura compuesta, cuanto es un modo de hacerlo todo votivamente con toda el alma y viviendo en Dios. Oración ha de ser el comer, y el beber, y el pasearse, y el jugar, y el leer, y el escribir, y el conversar, y hasta el dormir, y rezo todo, y nuestra vida en continuo y mudo "¡hágase tu voluntad!", y un incesante "¡venga a nos tu Reino!", no ya pronunciados, mas ni aun pensados siquiera, sino vividos»[38].

En todo caso, creo que conviene anotar que las tres formas aludidas no son tres formas

contrapuestas de experiencia mística y que, muy probablemente, sin los momentos de intenso sentimiento de la presencia, a través de la práctica de la oración en sus formas más elevadas o a través de la práctica asidua y generosa de la caridad con el prójimo, difícilmente puede llegarse a ese vivir «divinamente», creyentemente, toda la vida, que constituye la llamada mística de la vida cotidiana.

g) Posible perfil de la persona mística

La estructura propuesta del fenómeno místico nos permite dibujar el perfil del místico, coloreado, en las diferentes religiones, por los contenidos precisos que cada una de ellas confiere a los diferentes elementos referidos: presencia del Misterio, actitud teologal, diferentes formas de vivencia de esta actitud. De acuerdo con la descripción que hemos obtenido, el místico religioso sería una persona que, nacida en el interior de una tradición religiosa y tras haber vivido en ella su relación con el Dios de esa tradición bajo la forma de la pertenencia a la institución que la regula, el cumplimiento de unas normas y unas prácticas religiosas y la aceptación de unas creencias –o en otros casos, como los de algunos conversos, tras haber crecido al margen de toda relación con el mundo de lo religioso y haber vivido una intensa experiencia de encuentro con él–, llega a tomar personalmente conciencia de su presencia, la reconoce y la acepta, en una opción personal y radical como ninguna, y encarna ese reconocimiento en el ejercicio de su razón, su voluntad y su libertad, viviendo a partir de ese momento su vida toda a la luz y al calor de esa Presencia. Naturalmente, tal forma de existencia puede revestir modos y grados muy distintos, pero, de acuerdo con el perfil que proponemos, la vida mística comienza cuando un sujeto personaliza el momento central de toda vida religiosa que llamamos actitud religiosa fundamental –y en el caso cristiano, actitud teologal– y la encarna en el ejercicio de sus facultades y en el discurrir de su vida.

3. Corolario sobre la actualidad de la mística[39]

Algunos rasgos de la actual situación parecen hacer a nuestro tiempo refractario a cualquier forma de mística. Pensemos en la grave crisis de las religiones establecidas, el crecimiento de la increencia y la crisis de Dios, que podrían estar afectando en buena medida a no pocos creyentes. Sin embargo, no faltan indicios de la aparición, en síntomas a veces ambiguos, de profundas necesidades humanas que deja insatisfechas la cultura contemporánea solo científico-técnica y centrada en lo económico como valor supremo. De ello da cuenta la proliferación de nuevos movimientos religiosos y, sobre todo, la aparición de numerosas formas de búsqueda espiritual con manifestaciones que contienen no pocos rasgos, al menos en el nivel psicológico de las experiencias que suscitan, comunes con los que han hecho presentes las tradiciones místicas. Ya hemos

anotado cómo, en no pocos casos, algunos de sus representantes identifican como místicas sus propias experiencias y no tienen reparo en identificarse a sí mismos como místicos, eso sí, *sui géneris*[40]. La razón de ser de la existencia de tales experiencias al margen de la religión y de una fe reconocida por el sujeto es la existencia en el ser humano de una dimensión de trascendencia que forma parte de su ser, dimensión que se manifiesta en todos los aspectos de la condición humana y que en determinadas circunstancias provoca verdaderas experiencias de trascendencia, con aspectos comunes sobre todo en su nivel psicológico con los de las experiencias religiosas[41].

Esto hace que, como anotábamos al principio, si en otros tiempos el problema más importante para los estudiosos de la mística era justificar la existencia del objeto de su estudio, el problema principal para ellos sea ahora poner orden en la exuberante floración de fenómenos que reciben ese nombre, discernir entre las formas religiosas y no religiosas de mística y, en nuestro caso, subrayar lo que tiene de peculiar la mística cristiana.

Pero la situación actual abre otro campo importante a la atención de los estudiosos de la mística. Los místicos han reflejado a lo largo de la historia las situaciones históricas en que vivían. Y los de nuestro tiempo no son una excepción. Así, el «eclipse de Dios», su oscurecimiento social y cultural, parece haber influido en la agudización, para los grandes místicos de nuestro tiempo –Teresa de Lisieux, Dietrich Bonhoeffer, Teresa de Calcuta y otros–, del paso por la noche que toda verdadera mística comporta.

Por otra parte, la sucesión de catástrofes humanitarias a lo largo del siglo XX y su continuación en nuestros días en la injusticia generalizada que condena a formas inhumanas de vida y a una muerte prematura a masas de personas, han hecho reaparecer agudos acentos proféticos en no pocos de los místicos actuales, dando lugar a la mística de ojos abiertos a la injusticia y al sufrimiento que comporta, a la mística de compasión hacia sus víctimas, representada por la espiritualidad surgida en el seno de la teología de la liberación, Teresa de Calcuta, Simone Weil, Etty Hillesum y tantos otros menos conocidos[42].

Además, la situación de pluralismo religioso provocada por el acceso a la conciencia planetaria y el hecho de la globalización ha llevado a no pocos místicos cristianos –Thomas Merton, William Johnston, entre otros muchos– a prestar atención a las místicas presentes en otras tradiciones, sobre todo orientales, y a entablar con ellas un diálogo «intrarreligioso» (Raimon Panikkar) en el nivel más profundo de la vida espiritual. Por último, tal vez la actual situación de evidente crisis del sujeto, de peligro de deshumanización para los humanos, explique la aparición de estudios que comienzan a destacar la relación entre mística y humanismo y la inestimable aportación a la causa del hombre que podría suponer la vida mística encarnada en sujetos atentos a la actual

situación y sensibles a las oportunidades y los peligros que comporta para lo humano[43].

[1] Habiendo intentado hace ya unos años una fenomenología de la mística, me permito remitir a ella como base y marco de lo expuesto en este capítulo: Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado,* Trotta, Madrid [3]2009.

[2] De la situación religiosa actual me he ocupado en *El malestar religioso de nuestra cultura*, San Pablo, Madrid [3]1998; también, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1998. Para lo relativo a la secularización puede compararse: Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde,* Gallimard, París 1985 (reciente traducción castellana en Trotta, Madrid); Peter BERGER (ed.), *Le réenchantement du monde*, Bayard, París 2001 y, de nuevo, Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté?,* Les éditions de l'Atelier, París 2004. Sobre la atención de la filosofía a la religión, cf. José Mª MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual,* Sal Terrae, Santander 1999, y Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO y Eugenio TRÍAS, *La religión,* PPC, Madrid 1996. Nuevas perspectivas sobre la secularización en Charles TAYLOR, *L'âge séculier,* Seuil, París 2011 (ed. original 2007); Yves LEDURE, *Sécularisation et spiritualité. Approche anthropologique du christianisme,* Lessius, Bruselas 2014.

[3] Un buen resumen del estado de la cuestión en Armin KREINER, «Mística e investigación neurológica. Oportunidades y retos de la "neuroteología"», en José SÁNCHEZ DE MURILLO y Martin THURNER (eds.), *De Hiroshima a Wall Street. Mística en tiempos de crisis*, Monte Carmelo – Cites, Burgos – Ávila 2010, 69-85. Para un acercamiento a la nueva aproximación a la religión de la «ciencia cognitiva de las religiones», cf. Istvan CZACHESZ y Tamas BIRO (eds.), *Changing Minds. Religion and Cognition Trough the Ages*, Peeters, Lovaina 2011.

[4] Excelente síntesis de los estudios sobre la mística en el siglo XX en Bernard MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century,* SCM Press 1992, 265-343. De Nathan SÖDERBLOM vale la pena recordar, en relación con la mística, «Communion with Deity (Introductory)», en James HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. III, Scribner, Nueva York 1911, 736-740. Rudolf OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident,* Payot, París 1951; Robert Charles ZAEHNER, *Mysticism. Sacred and Profane*, Oxford University Press, Londres 1957; Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin,* Cerf, París 1988. Tratamiento del conjunto de la cuestión en Antoine VERGOTE, «L'expérience religieuse», en Pierre MARDAGA (ed.), *Religion, foi, incroyance,* Mardaga Éditeur, Bruselas 1983, 111-188.

[5] Para el ámbito francés, cf. Émile POULAT, *L'université devant la mystique,* Éditions Salvator, París 1999, y *Critique et mystique,* Centurion, París 1984. La obra principal de Evelyn UNDERHILL, *Mysticism* (1911), ha sido traducida al castellano: *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid 2006.

[6] Referencias en MCGINN, *The Presence of God...*, y en Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, 35-42.

[7] Un ensayo en esta dirección en Juan MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar,* Trotta, Madrid 2004.

[8] Sobre el hecho me permito remitir a Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, 97-129, y, más reciente, «Experiencias de trascendencia al margen de las religiones establecidas», en Agustín LÓPEZ y María TABUYO (eds.), *El conocimiento y la experiencia espiritual*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca 2007, 133-168. Para hacerse una idea de la proliferación de nuevas espiritualidades al margen de la religión, cf. el vol. 22 de *World Spirituality*, Peter H. VAN NEES (ed.), *Spirituality and the Secular Quest*, Crossroad-Herder, Nueva York 1996. Sobre la mística atea, cf. *El fenómeno místico,* 95. El caso actual más característico está representado por André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu,* Albin Michel, París 2006.

[9] Gershom SCHOLEM, «Mysticisme et société», *Diógenes* 58 (1967) 4-24. Expresiones análogas en Inge, Butler, De Guibert, Tresmontant, Haas, McGinn, etc.

[10] La literatura sobre el tema es abundantísima. Anoto tan solo tres obras importantes: Alois Maria HAAS, *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik,* Universitätsverlag, Friburgo-Schweiz 1979; Massimo BALDINI, *Il linguagio dei mistici*, Queriniana, Brescia [2]1990; Steven T. KATZ (ed*.), Mysticism and Language,* Oxford University Press, Londres 1992. Resumen del estado de la cuestión con una prolongación hacia la génesis del lenguaje místico, en *El fenómeno místico,* 49-64.

[11] Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, DDB, París, 1932, 382.

[12] En pocos místicos aparece tan subrayado este rasgo de su lenguaje como en Angelus Silesius (Johannes Scheffler); a él me he referido recientemente en el prólogo a Ángel DARÍO CARRERO, *Inquietud de la huella. Las monedas místicas de Angelus Silesius,* Trotta, Madrid 2012, 9-16.

[13] En una bibliografía muy copiosa y variada, remito a Herbert THURSTON, *Les phénomènes physiques du*

mysticisme, Rocher, Mónaco [2]1986. Resumen de la cuestión en *El fenómeno místico,* 64-80. Más reciente, Patrick SBALCHIERO (ed.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Fayard, París 2002.

[14] En *El fenómeno místico*, 74-80, me he referido a la «explicación» que ofrecía de ellos Jerónimo Gracián en tiempos de santa Teresa.

[15] Para más detalles sobre el contenido de esa categoría interpretativa, me permito remitir a mi *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid [7]2006, 117-159.

[16] Para una fenomenología de la «presencia», cf. Gabriel MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, Ediciones Encuentro, Madrid 1987, 66-82. Del mismo autor, *Être et avoir; Présence et inmortalité.* También Emmanuel LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca [2]2013. Resumen lleno de interés en Laurence GUERIN, «Se rendre présent à autrui. Qu'est-ce à dire?», *Christus* 160 (1993) 425-433.

[17] «Instituciones», c. XXIV, en Juan TAULER, *Obras,* ed. de Teodoro H. MARTÍN, FUE, Madrid 1984, 560-561 (la versión castellana ofrecida es la traducción de 1551, que pudieron leer los místicos de la Edad de Oro española). Otras muchas referencias en *El fenómeno místico,* 253ss.

[18] He intentado una nueva descripción de la actitud creyente cristiana en «Ser creyente», en Dolores ALEIXANDRE, Juan MARTÍN VELASCO, José Antonio PAGOLA, *Fijos los ojos en Jesús. En los umbrales de la fe,* PPC, Madrid 2012, 7-78.

[19] Desde hace mucho tiempo describo la relación con Dios utilizando para ella la categoría de «encuentro» como la menos inapropiada. Para más detalles remito a mi libro *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión,* Caparrós, Madrid [3]1997.

[20] *Confesiones*, libros 4, 7 y, especialmente, 10.

[21] Federico Ruiz Salvador, en SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid [3]1988, 625, nota 3.

[22] J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir,* 157.

[23] *Cántico espiritual B,* 6, 5.

[24] *Llama B,* 3, 22.

[25] *Contemplación,* en TAULER, *Obras,* 210.

[26] Referencia a esas discusiones en *El fenómeno místico*, 341-351.

[27] *Llama A,* 4, 17.

[28] 2 *Noche*, 23, 11; *Llama* B, 2, 8.

[29] Cf. *El fenómeno místico*, 328-331.

[30] *Vida,* 38, 16.

[31] E. UNDERHILL, *La mística,* Trotta, Madrid 2006 (edición original, 1911). Sobre lo peculiar de la experiencia mística contiene muy valiosas reflexiones Raimon PANIKKAR, *De la mística. Experiencia plena de vida,* Herder, Barcelona 2006.

[32] Sobre el tema me permito remitir a mi texto «La contemplación cristiana: historia, naturaleza, formas», en Rómulo QUARTAS LONDOÑO, *La Biblia, libro de contemplación,* Monte Carmelo – Cites, Burgos – Ávila 2010, 28-76.

[33] He resumido los rasgos de esta forma de mística y me he referido a algunas de las figuras que la encarnan en «Mística en el siglo XXI: mística y profecía», en Javier SANCHO FERMÍN (ed.), *Mística y filosofía,* Cites, Ávila 2009, 96-99.

[34] Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza-Fundación Zubiri, Madrid 1984, 326-328.

[35] Declan MARMION, *A Spirituality of Everyday Faith. A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in K. Rahner*, Peeters Press, Lovaina 1998, 65.

[36] Ensayo de descripción de esa estructura en Juan MARTÍN VELASCO, «Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios», en Pascual CEBOLLADA (ed.), *Experiencia y Misterio de Dios,* San Pablo-Comillas, Madrid 2009, 65-104.

[37] Aclaraciones sobre cada uno de esos términos en *El fenómeno místico,* 359-422.

[38] *Obras completas*, I, 830-831, citado en José VICENTE RODRÍGUEZ, «Miguel de Unamuno», en AA. VV., *Maestros y testigos,* Tirant lo Blanch, Valencia 2014, 52.

[39] He desarrollado las alusiones de este corolario con referencias a los místicos y místicas mencionados en él en «Mística en el siglo XXI: mística y profecía», 77-128. Para el último apartado, cf. Juan MARTÍN VELASCO, *Mística*

y humanismo, PPC, Madrid 2007.

[40] Un panorama de ese abigarrado mundo en Peter H. VAN NEES (ed.), *Spirituality and the Secular Quest* (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, 22), Crossroad, Nueva York 1996. Ejemplos de espiritualidades no religiosas que remiten a alguna forma de trascendencia, pero una trascendencia sin trascendente, propia del ser humano, en Luc FERRY, *El hombre-Dios o el sentido de la vida,* Tusquets, Barcelona 1997; Don CUPITT, *After God. The Future of Religion,* Weindefeld and Nicholson, Londres 1997, y, más reciente, André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* (cf. *supra*, nota 8).

[41] Excelente estudio de esas experiencias en Louis ROY, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, Herder, Barcelona 2006.

[42] Detalles de todas estas alusiones en *El fenómeno místico*, 445-490.

[43] A este respecto, remito a mi trabajo ya citado *Mística y humanismo.*

SILVIA BARA BANCEL

2 LAS BEGUINAS Y SU «REGLA DE LOS AUTÉNTICOS AMANTES» (RÈGLE DES FINS AMANS)

¿Quiénes fueron las beguinas? ¿Y por qué están suscitando un enorme interés en nuestros días? Esta forma de vida, original y nueva en sus inicios, integraba la vida activa, el trabajo manual y la atención a pobres y enfermos en medio de las ciudades, con una profunda experiencia contemplativa, de oración, lectura y estudio. Supuso un espacio de libertad para muchas mujeres que buscaban a Dios y no deseaban ser monjas enclaustradas[1], y fue un caldo de cultivo favorable para la toma de la palabra, la predicación y la escritura. Han llegado a nosotros los nombres de grandes beguinas, poetas, teólogas y místicas, como Hadewijch de Amberes († ca. 1240), Matilde de Magdeburgo († 1282) o Margarita Porete, esta última condenada a la hoguera por la Inquisición en París, en 1310.

A lo largo de estas líneas, ofreceremos una presentación de las beguinas, sus orígenes, su historia y su manera de vivir. Para ello nos serviremos fundamentalmente de sus propias palabras y de diversos textos contemporáneos que aluden a ellas y que han llegado hasta nosotros. Nos apoyaremos especialmente en una regla de beguinas de finales del siglo XIII, denominada *Regla de los auténticos amantes* (*La règle des fins amans*), imbuida de las metáforas del amor cortés. Escrita en francés antiguo para beguinas de la región parisiense o de alguna ciudad más al norte, en la región de Picardía, esta regla presenta un valor extraordinario para el estudio de su vida cotidiana, pues es el escrito más amplio en el que se detalla en qué consistía y cómo entendían las beguinas su peculiar estilo de vida[2].

1. Contexto

Lejos de ser un período «oscuro», la Edad Media, especialmente a partir del siglo XII, presenta numerosos destellos de luz, como la presencia de notables mujeres que jugaron

una gran variedad de papeles en el ámbito público, reinas y aristócratas, abadesas y monjas, beatas y beguinas; que fueron evangelizadoras y misioneras, fundadoras de hospitales, promotoras de la dignidad humana en el cuidado de enfermos y excluidos, escritoras y teólogas, visionarias y reformadoras, etc[3]. Algunas mujeres medievales detentan una gran autoridad no ya por la «nobleza» de sangre, sino por su «nobleza espiritual»: su experiencia extraordinaria de Dios, en muchas ocasiones visionarias. Estas místicas, de las que se conservan su vida (en forma hagiográfica) y, en algunos casos, también sus escritos, aparecen situadas en el centro de Europa: en Brabante, al norte de Francia, en ciudades alemanas, especialmente al borde del Rin, y en el siglo XIV también en Inglaterra y en las ciudades del norte de Italia (asociadas a las órdenes mendicantes). En España, sin embargo, no es sino a partir del siglo XV cuando nos encontramos con figuras femeninas relevantes, como Constanza de Castilla († 1478), priora del monasterio de Madrid llamado Santo Domingo el Real; «santa» Juana de la Cruz, de Cubas (1481-1534), o sor Isabel de Villena, clarisa de Valencia (1430-1490), cuyos escritos están siendo estudiados[4]. Llama la atención esta diferenciación geográfica, que quizá se deba a la situación histórica de la península Ibérica, inmersa en la Reconquista, o a una ausencia de fuentes, porque no se hayan conservado o no se hayan estudiado todavía[5].

En Centroeuropa, ya desde el siglo XII, irrumpen las palabras de monjas visionarias como Isabel de Schönau (1126-1165) o Hildegarda de Bingen (1098-1179), ambas benedictinas y que aún se expresan en latín. Los monasterios femeninos de la época eran grandes centros de vida espiritual e intelectual, donde las monjas copiaban, ilustraban y también elaboraban sus propios libros. Ejemplo de ello es el *Hortus deliciarium (El jardín de las delicias),* libro de carácter enciclopédico elaborado por Herrada de Langsberg (ca. 1130-1195), priora del monasterio premostratense alsaciano de Hohenburg o, en francés, Mont Sainte Odile, que, junto con sus hermanas, compuso esta obra que recoge todo el saber científico y teológico de su época y presenta interesantes ilustraciones didácticas. Sin embargo, fue en el siglo XIII cuando se produjo un auténtico «estallido» de voces místicas femeninas, siguiendo la expresión de Blanca Garí y Victoria Cirlot[6].

Haciéndose eco de la nueva sensibilidad y del deseo de una vida evangélica y pobre como la de los apóstoles, a lo largo del siglo XIII florecen nuevas formas de vida espiritual y religiosa en medio del mundo. Así, junto al desarrollo de la vida urbana y sus nuevos modos de organización, va emergiendo también un nuevo clima espiritual que promueve una vivencia de la fe más personalizada, aunque los ritos siguen siendo muy importantes[7].

Por un lado, a comienzos del siglo XIII aparecen las órdenes mendicantes

(franciscanos y dominicos), que, en sus ramas masculinas, institucionalizan las búsquedas de los nuevos tiempos: una vida apostólica, de acción y contemplación, en medio de las ciudades; desde la libertad de elección (ya no admiten niños «oblatos» y elevan la edad mínima de ingreso en la orden[8]); con una organización donde las decisiones se toman entre todos (en sus capítulos locales, provinciales o generales) y cargos de gobierno electivos y temporales; con el deseo de configurarse con Cristo y de imitar su vida y su pobreza a nivel personal y también institucional: sin admitir rentas, con una predicación itinerante y viviendo de la mendicidad. Sin embargo, en la rama franciscana, la interpretación de cómo vivir el ideal de pobreza dio lugar a grandes tensiones e incluso divisiones entre los franciscanos conventuales y los franciscanos espirituales, defensores de una pobreza sin glosa. Y algunos llevaron la defensa de la pobreza hasta tal extremo que derivaron en un grupo muy crítico con la institución eclesial, los *fraticelli,* declarados heréticos por el papa Juan XXII en su bula *Cum inter nonnullos*, de 1323.

Por otro lado, a lo largo del siglo XIII el entusiasmo religioso da lugar a nuevas formas de vida laicales, apoyadas y promovidas también por las nuevas órdenes mendicantes: *mulieres religiosae,* es decir, mujeres devotas, pero no enclaustradas, entre las que se encontraban beatas, beguinas y reclusas (mujeres que desean una vida eremítica y la practican en un núcleo urbano, recluidas en una celda al lado de una iglesia o de una muralla), la Orden de Penitencia (hombres y mujeres que vivían su seguimiento evangélico en sus casas, ya casados o célibes, especialmente en Italia, y cuya regla se remonta a 1221) y las órdenes terceras mendicantes[9]. Un ejemplo paradigmático es el caso de Isabel de Hungría o de Turingia (1207-1231). Hija del rey de Hungría y casada con el landgrave de Turingia, Luis IV, Isabel entra en relación con los franciscanos y adopta su espíritu en medio de la corte del castillo de Wartburg, renunciando al lujo y dedicándose a atender a pobres y enfermos de su condado. A pesar de las críticas, cuenta con el apoyo de su marido, pero tras el fallecimiento inesperado de este es expulsada de la corte y despojada de sus derechos. Se refugia en Marburgo, donde toma el hábito de terciaria franciscana y vive en el hospital que funda con los recursos que le quedan, cuidando ella misma a los leprosos y enfermos. Poco después de su fallecimiento, a los 24 años de edad, es canonizada por el papa Gregorio IX en 1235 y se redactan varios relatos de su vida, que serán muy leídos en toda la cristiandad; su vida pasará a ser un modelo de vida laical y de santidad[10].

Este es un ejemplo del movimiento penitencial que habían iniciado Inocencio III (papa de 1198 a 1216) y el IV Concilio de Letrán (1215) para ofrecer a los laicos formas de participación en la vida de la Iglesia conformes al derecho canónico[11]. Por otro lado, el mismo concilio había prohibido la creación de nuevas órdenes religiosas, y todos los religiosos debían adaptarse a una de las reglas ya existentes. Por ello, cuando las nuevas

formas de vida religiosa, como la de las beguinas, se vayan institucionalizando, encontrarán grandes dificultades, como veremos a continuación, y caerán bajo sospecha de herejía. En medio de un clima milenarista y rodeados de catástrofes, guerras, inundaciones, hambrunas y la peste, junto con autoridades eclesiales movidas por intereses temporales y, en ocasiones, poco edificantes, muchas personas con un profundo deseo de Dios y de pobreza evangélica quedarán situadas en los fluctuantes márgenes de la Iglesia o serán consideradas herejes, como los cátaros, los valdenses, los *fraticelli,* los seguidores del Libre Espíritu[12], etc.

2. Origen e historia de las beguinas

Para poder comprender quiénes fueron las beguinas, resulta interesante remontarse a sus orígenes y ver qué se entendía por «beguina». Uno de los primeros en emplear este término es el sacerdote, y después obispo y cardenal, Jacques de Vitry († 1240). Según explica, las beguinas de Flandes y Brabante son equivalentes a otras mujeres devotas, que reciben diversos nombres en distintos países, todas ellas miembros de grupos laicales de carácter penitencial, en medio del mundo. Vitry menciona también las burlas y críticas que reciben, a pesar de su vida ejemplar:

> «"Esta quiere ser beguina", como se las llama en Flandes y en Brabante, o *papelarda*, como se las llama en Francia, o bien *humiliata*, como se dice en Lombardía, o también *bizoke*, como se dice en Italia, o *coquennunne*, como se dice en Alemania. Y así, riéndose de ellas y casi difamándolas, intentan disuadirlas de su santo propósito. Sin embargo, algunas veces, estas mujeres encuentran también a defensores: los varones sabios las alaban porque ellas se deleitan con los carbones ardientes de la Palabra de Dios y porque les ha sido cortada la lengua, puesto que no pronuncian palabras vanas y no entonan canciones lascivas. Por eso, estos mismos varones buenos preguntan: "¿Por qué molestáis a estas mujeres? ¿Qué mal hacen? ¿Acaso no van a la iglesia de buena gana y no leen sus libros de salmos con asiduidad? ¿Acaso no veneran los sacramentos de la Iglesia y no hacen todo el día confesión de su fe o no obedecen serenamente los preceptos de los sacerdotes, que son los que indican lo que es justo y dicen lo que saben?"»[13].

A diferencia de Italia, en Flandes y Brabante la mayoría de estas mujeres serán célibes, lo que irá configurando su peculiar forma de vida, más cercana de la de una orden religiosa que en el caso de los penitentes casados.

Siendo un joven maestro por la Universidad de París, en 1208 Jacques de Vitry entró en relación con Marie de Oignies, beguina de gran sabiduría y santidad. Atraído por la figura y la profundidad de esta mujer, y gracias a su acompañamiento espiritual, ingresó en la comunidad de canónigos de San Agustín de Oignies, cercana a las beguinas. Además de amigo y discípulo, también fue el confesor y predicador de Marie. Y, tras su fallecimiento en 1213, será también quien escriba su hagiografía: *De Vita beatae Mariae Oigniacensis* (hacia 1215). Este relato servirá como modelo y fuente de inspiración para muchas *vitas* posteriores y expresa la sensibilidad de la época en la que florecen las

beguinas[14]. Según él, Marie de Oignies proviene de una familia burguesa acomodada de Nivelles (Bélgica) y, a pesar de su deseo temprano de ofrecerse a Dios, acepta casarse a los 14 años, en un matrimonio convenido por sus padres. Convence a su marido para que juntos vivan según el Evangelio y se consagren a Dios, al servicio de los pobres. Para ello, deciden irse a vivir a la leprosería de Willanbroux, donde pasan varios años al servicio de los leprosos. La profunda vida espiritual de Marie, de mortificación y de entrega, atrae a numerosos visitantes que vienen a consultarla y a ser atendidos y curados por ella. De acuerdo con su marido, Marie se marcha de allí y se retira a vivir con la comunidad de beguinas de Oignies, donde seguirá irradiando y entrará en relación con Jacques de Vitry. Tras una penosa enfermedad, que la beguina asociaba a la pasión de Cristo, Marie falleció a los 36 años de edad. Por su parte, Vitry marchará a las cruzadas, llegando a ser consagrado obispo de Acre en 1216 y después cardenal de Tusculum, y será también un gran defensor de las beguinas.

Otro testimonio muy temprano de la existencia de las beguinas se remonta a 1223 y menciona una transacción de tres beguinas recogida en el catastro de la ciudad de Colonia. Probablemente alude a un grupo pequeño de mujeres de origen acomodado que vivían en su propia casa. Esta forma de vida fue probablemente introducida en Colonia por los dominicos, que se establecieron en la ciudad en 1221, pues es a ellos a quien aparece ligada la primera comunidad de beguinas fundada en Colonia, en 1230[15]. Así, aunque las beguinas no dependían directamente de ninguna orden, fueron promovidas y recibieron el apoyo de religiosos, como los cistercienses[16] y, especialmente, de las nuevas órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos. Esta estrecha relación también encontró espacio en las burlas de los trovadores, como Jean de Condé, que ironizaba con la atracción de los dominicos (los jacobinos, como se les llamaba en París) hacia las beguinas, pues «con frecuencia reciben pitanza de ellas»[17]. Este testimonio se puede leer como un signo de la libertad de las beguinas, que, siendo independientes, podían elegir a quién escuchar y, en cierto modo, pagar sus servicios.

Por su parte, las autoridades eclesiásticas aprobaron esta forma de vida. Entre 1231 y 1233, el papa Gregorio XI dirigió a los obispos del Imperio varias bulas de protección en favor de las beguinas, permitiéndoles vivir en una comunidad bajo la dirección de una maestra que ellas mismas designaban. También el sínodo de Maguncia, en 1233, se ocupa de la cuestión: se recuerda que aunque estas mujeres lleven un hábito y prometan continencia, no tienen una regla monástica aprobada, y se pide que vivan en sus casas, de sus propios bienes, y se les prohíbe mendigar[18]. Esta prohibición da a entender que, seguramente, algunas lo hacían.

En Flandes y Brabante se mostraron muy favorables hacia ellas. Uno de los documentos más antiguos de aprobación de comunidades de beguinas es el de Robert

von Thorotel, obispo de Lieja (1240-1246), cuyo efecto se extendió a toda la diócesis[19]. Hay diversos factores que propiciaron el florecimiento de las beguinas en la región. Por un lado, la gran emigración hacia las ciudades dio lugar a un elevado número de mujeres solas y desprotegidas. Por otro lado, en los antiguos monasterios dobles, como los del Císter, no había más cabida para hermanas conversas, aquellas que no traían dote para mantenerse. Y el fervor religioso femenino era muy grande, imbuido por el deseo de una vida evangélica y de pobreza apostólica. Por todo ello, muchas *mulieres religiosae* optaron por atender a los pobres y cuidar a enfermos viviendo en sus propias casas. Entre 1230 y 1240, en algunas ciudades, las beguinas comenzaron a agruparse y se fundaron hospitales, en los cuales había una superiora de las beguinas que atendían el hospital, aunque cada una viviera en su casa en cualquier parte de la ciudad *(universitas beghinarum).* Para promover una mejor organización y una vida más reglada, se crearon los beguinatos o «patios de beguinas» *(cours de béguines),* recintos cerrados dotados de iglesia y, en muchas ocasiones, de hospital y cementerio, auténticas ciudades de mujeres en las que vivían varios centenares de beguinas. Parece que la iniciativa para tal proyecto urbanístico partió de los dominicos franceses, capellanes de la corte de Lille, que lograron el apoyo de las condesas de Flandes y de Hainaut[20]. Así, la condesa Juana de Constantinopla donó una gran extensión de terreno en Gante, importante centro industrial de tejido en Flandes, en donde se fundó un hospital bajo el patrocinio de santa Isabel de Hungría, recién canonizada. Se ofrecía también alojamiento para beguinas pobres de manera gratuita, mientras que las que tenían más recursos debían financiarse la casa. La administración del conjunto corría a cargo de una superiora elegida por ellas (maestra) y de un consejo de beguinas, bajo la dirección espiritual de los dominicos. Siguiendo este modelo, y gracias al apoyo de las condesas (primero Juana y después su hermana Margarita de Constantinopla), entre 1236 y 1245 se crearon grandes beguinatos en todas las ciudades con industria textil, pues su trabajo manual en este campo permitía el sustento económico del beguinato, aunque también llegó a provocar conflictos con los gremios del sector. Pero la actividad textil no fue su única fuente de sustento: en Rotterdam, el beguinato se dedicó a la repostería; en Leiden y Breda, a la enseñanza y, en Amsterdam, las beguinas se centraron en el cuidado de los enfermos[21]. En 1260, siguiendo el modelo de Gante, el rey de Francia, Luis IX, fundó también un beguinato en París. De este modo, no solo mujeres nobles y de la alta burguesía tuvieron la oportunidad de hacerse beguinas, sino también otras con menos recursos, ya que la vivienda y el sustento estaban garantizados.

Además de Flandes, Brabante y el norte de Francia, hubo beguinas en otros muchos lugares, especialmente en las grandes ciudades comerciales del llamado Sacro Imperio Romano Germánico, como Zúrich, Estrasburgo o Colonia, donde llegaron a ser muy numerosas. Vivían en los barrios en los que había algún convento de dominicos o

franciscanos, pero no presentaban una organización centralizada, sino una gran variedad de formas de vida, con estatutos diversos y un mayor o menor acento en lo comunitario. Podía tratarse de un grupo fundado por algún benefactor o benefactora o de una asociación libre entre mujeres que vivían en sus casas o en pequeños grupos. Las órdenes mendicantes que las acompañaban imprimían también sus acentos propios. Así, los dominicos animaban a las beguinas al estudio y al trabajo manual, mientras que los franciscanos incidían en el ideal de la pobreza y las invitaban a aceptar donativos en los entierros, por lo que las beguinas pobres se dedicaban a realizar los servicios funerarios. En 1260, se establecen también las primeras casas de beguinos o begardos (designación que pasará a ser sinónimo de hereje), dedicados a tejer y a enterrar. Y a partir de 1289, los franciscanos comienzan a integrar a las beguinas en su Tercera Orden de Penitencia. Ese mismo año, el papa franciscano Nicolás IV aprueba esta regla e invita a las órdenes de penitencia a regirse por ella. La estrecha relación entre las beguinas y las órdenes mendicantes supondrá a la larga una fuente de dificultades y de críticas del clero secular contra ellas.

Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la suerte que corrieron las beguinas y beguinos del sur de Francia, asociados a los franciscanos espirituales, que apreciaban a Pedro Olivi y su pensamiento apocalíptico. La bula del papa Juan XXII *Cum inter nonnullos,* de 1312, en la que se declara herética la postura de la pobreza absoluta de Jesús, supondrá la persecución sistemática contra estos beguinos y beguinas (aunque profesaran la regla de la Tercera Orden de Penitencia franciscana), que serán considerados representantes de la herejía del «Libre Espíritu»[22].

También en la península Ibérica hubo beguinas (o beatas) y beguinos, tanto en Castilla como en el Reino de Aragón[23], aunque ese nombre se empleaba con frecuencia para designar a los miembros de la Tercera Orden de la Penitencia franciscana[24]. Y fueron blanco de las críticas de la literatura satírica y misógina medieval, en donde «beguina» se empleaba como sinónimo de «falsa beata», «alcahueta» o «hechicera», tal como se puede ver en *El conde Lucanor,* de Don Juan Manuel (1330-1335); el *Corbacho, o Reprobación del amor mundano,* del Arcipreste de Talavera (1438), y en el *Llibre de les dones* o *Espill,* de Jaume Roig (ca. 1460)[25].

3. Estilo de vida de las beguinas

El término «beguina» se refería a *mulieres religiosae* con diversas formas de vida: algunas vivían de manera independiente, otras en grupos pequeños de dos o tres mujeres o en comunidades más grandes, y muchas de ellas, en grandes «beguinatos» *(béguinages),* en los Países Bajos y el norte de Francia.

Una de sus características era la movilidad de vida y la ausencia de votos perpetuos.

Así, entre las beguinas se encontraban mujeres que habían estado casadas (como Marie de Oignies). Otras se formaron primero con las beguinas (como Beatriz de Nazaret) o vivieron largos años como tales (Matilde de Magdeburgo) pero terminaron haciendo profesión en un monasterio contemplativo. Y seguramente hubo beguinas que dejaron de serlo y se casaron después, como expresa con ironía el célebre juglar francés Rutebeuf (1230-ca 1285), que les dedica algunos de sus versos:

«Si una beguina se casa, es su género de vida;
sus votos, su profesión, no son para toda su vida. [...]
Unas veces es Marta, otras María;
unas se recoge, otras se casa.
Pero no digáis si está bien o no:
el rey no lo soportaría»[26].

Además de mencionar el apoyo de la monarquía y sus votos temporales, Rutebeuf alude a la alternancia de papeles entre Marta y María. Era frecuente que las beguinas eligieran una superiora, a la que denominaban Marta, por estar al servicio de las demás, y el resto se identificaran con María, la hermana de Lázaro, asimilada en la época a María Magdalena. Es muy probable además que, siguiendo el modelo de las órdenes mendicantes, las superioras lo fueran por un período de tiempo y no para toda la vida. Una «maestra» de beguinas fue Hadewijch de Amberes, que se sitúa en sus cartas como amiga, como hermana y como madre[27].

No hay muchas fuentes antiguas que describan la vida beguinal, pero sí contamos con algunos testimonios, como el siguiente:

«Había un maestro de París que llamó a un compañero y le pidió que le trajera a una beguina, y este le trajo una. El maestro le dijo: "¿Qué [tipo de] gente sois y qué hacéis?". "Maestro –contestó ella–, [...] sabemos amar a Dios, confesar, guardarnos [del mal], conocer a Dios, los siete sacramentos, podemos amar y discernir los vicios de las virtudes, tener humildad sin orgullo, amor sin odio, paciencia en tribulación, claro conocimiento de Dios y de la santa Iglesia, y estamos preparadas para sufrir todo por Dios: todo esto es 'ser beguina' *(beghinages)*". Cuando el maestro lo escuchó, se dijo: "Entonces sabéis más de divinidad que todos los maestros de París"»[28].

Lo primero que menciona la beguina es su amor a Dios, aspecto central en la *Regla de los auténticos amantes* (*La règle des fins amans*), el texto medieval más extenso sobre cómo se situaban y entendían su vida las beguinas. Fue redactado en francés antiguo, en la región parisiense o en alguna ciudad más al norte, en Picardía, por un autor o autora anónimos a finales del siglo XIII, hacia 1300[29]. Quien compuso la *Regla* estaba familiarizado con la literatura cortesana y también con la Escritura y los padres de la Iglesia[30]. Bien pudo ser una beguina su autora, pues muchas de ellas contaban con una profunda formación teológica, además de experiencial, como traslucen los poemas y visiones de Hadewijch de Amberes[31], el libro *El espejo de las almas simples*[32] de la

«beguina clériga» Margarita Porete o *La luz que fluye de la divinidad* de Matilde de Magdeburgo[33]. Y es que, aunque esta última se excusa por su falta de formación, lo hace para resaltar que está expresando aquello que ha recibido directamente de Dios; esto es, para fundamentar su autoridad en Dios mismo:

> «La verdad más insignificante que allí vi, escuché y conocí –exclama Matilde relatando una visión– no se puede comparar con la sabiduría más elevada que haya sido mencionada alguna vez sobre esta tierra. Allí dentro vi cosas nunca escuchadas, según dicen mis confesores, pues yo no soy docta en las Escrituras. Ahora temo a Dios si callo y temo a su vez a personas *sin conocimiento* si escribo»[34].

Es más, nos consta que las beguinas leyeron y comentaron la Escritura a pesar del escándalo que suponía para muchos clérigos, como expone el franciscano Gilberto de Tournai:

> «Hay entre nosotros mujeres llamadas beguinas. A un cierto número de ellas les atraen las sutilidades del pensamiento y se complacen en las novedades. Han interpretado en lengua vulgar los misterios de las Escrituras. Las leen en común, con irreverencia, con audacia, en pequeñas asambleas, en los talleres y en plena calle. Yo personalmente he visto, leído y tenido entre mis manos la Biblia en lengua vulgar»[35].

El aprecio y utilización de las lenguas vernáculas se pone de manifiesto en sus obras y también en su *Regla de los auténticos amantes*, pues abandonan el latín para expresar su vivencia espiritual. Y, junto a la tradición teológica anterior, especialmente la mística del amor de la escuela cisterciense y los comentarios al Cantar de los Cantares, se sirven de los modelos de la literatura amorosa laica trovadoresca: del amor cortés.

Según el gran especialista Kurt Ruh, la *Regla de los auténticos amantes* muestra una afinidad con Margarita Porete tanto por su contenido como por la forma de expresión, aunque con una menor radicalidad[36]. Esta regla tiene un valor extraordinario para el estudio de las beguinas, pues no se trata de una regla al uso, llena de prescripciones, aunque sí alude a la manera de vestir, conversar, orar o relacionarse con el «padre» o la «madre» espirituales. Pero, sobre todo, menciona la actitud interior y el significado espiritual de ser beguina, verdadera amante de Jesucristo, el «abad de los amantes». Y demuestra cómo entendían las beguinas su peculiar estilo de vida como religiosas de «la orden de los auténticos amantes»[37]. Por ello, vamos a recorrer y comentar esta *Regla* detenidamente.

a) El auténtico amante *(fin amant)*

El texto empieza del siguiente modo: «Aquí comienza la regla de los auténticos amantes y las costumbres de las beguinas, en honor del Rey [Jesús] y de la Reina de los ángeles [María]», ambos puestos en paralelo, al mismo nivel. Y prosigue explicando el sentido que tiene este nombre: «Así como la regla señala que el escritor ha de escribir,

del mismo modo hace esta regla. Pues nos enseña a vivir rectamente y por ello se denomina "regla", ya que dirige nuestra vida y nos hace vivir en regla *(aler a riule)*»[38].

A continuación explica qué se entiende por «auténtico amor» o «fino amor»:

> «Se llama "auténtico amante" *(fin amant)* a aquel o aquella que ama a Dios con autenticidad *(finement)*. Cuando se quiere alabar una copa de oro, se dice que es de oro fino [auténtico]. Es decir, que la copa es totalmente pura de oro, y de oro fino. Así quiere Jesucristo ser amado por nosotros, con autenticidad *(finement)*. Es decir, puramente, y de todo corazón y con todas nuestras fuerzas y con toda nuestra virtud. ¡Y es una maravilla! Así nos amó él. Nos mostró amor de corazón. Es como si os dijese: "No puedo hablar, pero te he abierto mi pecho. Hermoso y dulce hijo, bella y dulce hija, pon tu mano en mi pecho, ¡toma mi corazón!, pues es tuyo". Esta gran bondad no la debemos olvidar»[39].

En la mención de la mano en el pecho hay una alusión al Cantar de los Cantares[40]. La *Regla* prosigue redundando en la invitación a devolver amor ante Aquel que tanto amó a la humanidad, y alude a san Jerónimo, que exhorta a pensar en el Hijo de Dios, que ha abierto su costado por nosotros; a un himno de Pascua; a Salomón (cf. Prov 23,26): «¡Dame tu corazón!»; a David (cf. Sal 58,10); a san Pablo, que deseaba morir para estar con Cristo (cf. Fil 1,23); y, por último, a san Bernardo, que exclama: «Cristiano, aprende a amar a Jesucristo por sí mismo, como él te amó a ti»[41]. Y concluye: «la orden de los auténticos amantes es "ser beguina" *(beginaiges)*».

Seguidamente, se señalan los doce signos por los cuales se puede conocer a los verdaderos amantes:

1. «Odiar aquello que odia su Amigo: el pecado».
2. «Guardar los mandamientos de su Amigo».
3. «Descubrir con frecuencia el corazón a su Amigo».
4. «Amar lealmente».
5. «Pensar con frecuencia y atentamente en su Amigo».
6. «Escuchar con gusto la palabra de su Amigo».
7. «Pedir atentamente noticias de su Amigo».
8. «Ir frecuentemente y de buen grado allí donde se encuentra su Amigo».
9. «Enviar con frecuencia joyas y bellos dones a su Amigo».
10. «Recibir devotamente las joyas que su Amigo envía: estas son pobrezas, privaciones, enfermedades y tribulaciones».
11. «Dolerse por la desgracia de su Amigo».
12. «Estar dispuestos a hacer todo aquello que quiere y manda el Amigo, con [todo] corazón, cuerpo y haber».

Las beguinas, explica la *Regla*, poseen estos signos «más verdaderamente que otras personas, pues los tienen espiritualmente», y más firmemente, pues «pertenecen a la Orden de los amantes, como lo fue la Magdalena, a quien tan ardientemente amó Jesucristo. Y, por eso, recibirán las doce alegrías que Dios entrega a sus amigos y amigas»[42]. Entre estas alegrías se encuentra el llegar a «ser amigas íntimas de

Jesucristo», recibir sus visitas frecuentes, ser iluminadas por la gracia de Dios, «ser hijas de Dios, pues, como dice san Juan, "quién ama a Dios es hijo de Dios"». También se saben herederas del Reino de Dios, con la certeza de su amor, porque aman a Dios y no perderán ese amor y serán «dignas de su misericordia». Pues a pesar de las dificultades, «sean ricas o pobres, hagan lo que hagan, con excepción del pecado, Dios se lo torna en provecho. Pues así lo testimonia san Pablo cuando dice: "A aquellas que aman a Dios, todo se les vuelve provecho" (cf. Rom 8,28)»[43].

La *Regla* ofrece después una etimología del nombre «beguina» y señala que viene del latín «*benigne» (benignae),* es decir, «buen fuego»: las beguinas son estos fuegos buenos que iluminan a los que están lejos, por su testimonio de vida, y que calientan a los de cerca, por el fervor de su amor a Jesucristo y el calor de la presencia del Espíritu Santo en ellas, que por su castidad son templo del Espíritu[44]. Explica además «por qué son llamadas beguinas», por el nombre de «su padre», su fundador, un tal «Jehans li beguins» de Lieja, aunque «su nombre correcto es el de religiosas de Nuestro Señor», «que murió por amor, para darnos vida». Es probable que aquí se estén refiriendo a Juan de Nivelles (†1233), de Lieja, uno de los canónigos de San Agustín de Lieja y amigo de Marie de Oignies. Sin embargo, según escribió el cisterciense Egidio de Orval hacia 1250, el fundador de las beguinas y el que les dio el nombre se remontaría al sacerdote Lambert li Begues († hacia 1177), también de Lieja. Pero este testimonio no es suficiente para corroborar el origen de las beguinas ni el de su nombre. Otros autores de la época indican que la razón de tal nombre es desconocida, como escribe el benedictino Mateo de París en 1243[45].

Como «toda religión», es decir, toda orden religiosa, «la Orden de los auténticos amantes debe estar fundada sobre cuatro pilares», –explica la *Regla*–: la pureza, para tener «al Rey como amigo» y ser «la propia imagen de Jesucristo»; la pobreza, que «permite discernir un verdadero amor»; la humildad, «propia de las vírgenes» y característica de la Virgen María, designada como «abadesa del convento del paraíso»; y, por último, la caridad o el amor, pilar que «lo sostiene todo» y hace que todas las cosas, por difíciles que parezcan, se vivan desde el amor como algo ligero y deleitable[46].

Antes de pasar a describir los mandamientos que ofrece la *Regla de los auténticos amantes*, cabe detenerse en los modelos de vida y santidad mencionados en ella. Se ha subrayado la importancia que ejercieron las vidas de santos en la configuración de la espiritualidad medieval, una memoria que, en algunos casos, tenía gran potencial transgresor, pues presentaban a mujeres que asumían papeles que iban mucho más allá de lo esperado[47]. En primer lugar la Virgen María, en la que las beguinas –especialmente las que habían estado casadas– podían identificarse, por ser madre y virgen, humilde y, al mismo tiempo, «reina de los ángeles» o «abadesa del paraíso», como la denomina la

Regla de los auténticos amantes[48]. En el *Cantar de St. Trudpert*, comentario en lengua vernácula al Cantar de los Cantares del siglo XII, y que influyó en las beguinas alemanas, como Matilde de Magdeburgo, la Virgen María aparece también como «esposa» del Amado, figura del alma humana y lugar del beso de Dios a la humanidad. Pues por su máximo abajamiento y humildad, «fue ensalzada a los más altos lugares», «fue la primera en ser besada» y ganó para todos nosotros «la gracia del beso»: la salvación de Dios[49].

Junto con María, otras santas fueron enormemente significativas para las beguinas[50]. Nuestra *Regla de los auténticos amantes* presenta a María Magdalena como ejemplo de amor, «a quien Jesucristo amó tan ardientemente»[51]. Desde el siglo XII, la Magdalena fue venerada como predicadora y apóstol de los apóstoles, además de penitente, y supuso un importante modelo para las beguinas[52] y otras *mulieres religiosae,* como la terciaria dominica Catalina de Siena. En una visión, esta última se siente investida de la misma misión que la Magdalena, anunciar a Cristo resucitado, según escribe a su confesor, Raimundo de Capua, en 1376[53]. Así, a pesar de la prohibición de predicar para las mujeres, que se apoyaba en la autoridad de san Pablo y estaba recogida en el derecho canónico y en los manuales de predicación, tanto la liturgia como las representaciones pictóricas, la literatura devocional y los sermones mostraban y destacaban la predicación de María Magdalena (designada como *praedicatrix*) no solo tras la resurrección del Señor, sino también después de esta. Según la leyenda, tras su llegada a Marsella, junto con sus hermanos Marta y Lázaro, la Magdalena predicó activamente y logró la conversión de numerosos habitantes del sur de Francia. Algunos señalaban incluso que en Pentecostés había recibido el Espíritu Santo junto con los demás apóstoles, Marta y María, la madre del Señor y otras mujeres[54]. De ahí que, a pesar de la misoginia de muchos autores medievales, el poderoso ejemplo de María Magdalena fuese empleado para sostener que los hombres han de escuchar a las mujeres y «no pueden desdeñar sus palabras», como explicaba el maestro de París Roberto Sorbon († 1274)[55].

Otro ejemplo frecuente para las beguinas era Catalina de Alejandría, presentada como una mujer virgen e inteligente que, por su elocuencia y sabiduría, convirtió a los mejores filósofos paganos del Imperio romano al cristianismo, en una disputa pública. Santa Isabel de Hungría, Marie de Oignies y otras *mulieres religiosae,* que se entregaron de lleno a la vida evangélica, al servicio de los más pobres, fueron también modelos de vida significativos. En todos los casos, las mujeres que aparecen son fuertes y tenaces, de gran iniciativa y valor, y con una honda experiencia personal de Dios y testigos del Evangelio de maneras diversas, uniendo acción y contemplación.

b) Normas que han de seguir «los auténticos amantes»

La *Regla de los auténticos amantes* emplea un lenguaje normativo únicamente en una sección, cuyo título figura al margen: «Los mandamientos según los que se deben regular los amantes auténticos *(Li coumandement selonc quoi se doivent riuler li fin amant)*». Aquí aparece primero: «Nosotros (*Nos*) ordenamos y establecemos por Jesucristo, el abad de los amantes auténticos...». Y después, en tres ocasiones, el sujeto «yo»: «yo mando...», «yo no prohíbo...», «yo no [prohíbo]...» (p. 200); y también «se debe...» o la fórmula «se manda, por [la autoridad de] el abad de los auténticos amantes, que...»[56].

Lo primero que se ordena «en la obediencia de santa caridad, por la virtud del amor» es «que los corazones se hallen firmes y unidos los unos con los otros en el amor de Jesucristo»[57], es decir, como en el comienzo de la Regla de san Agustín, se busca la unanimidad, con un solo corazón orientado hacia Dios. Y a continuación se pide que «las religiosas vivan del consejo de un hombre bueno *(prudomme),* sabio, seguro y probado, a quien dirán sus pecados y sus pesares y con quien compartirán sus dudas, brevemente, sin demasiada familiaridad ni intimidad»[58]. Y más adelante se señala que es suficiente confesarse cada quince días, a no ser que se tenga una razón de peso para que convenga hacerlo antes de ese plazo[59].

La práctica confesional y el acompañamiento espiritual del confesor, por tanto, formaban parte de la vida de las beguinas y de otras *mulieres religiosae.* Sin embargo, en muchas ocasiones, los roles terminaban por invertirse y eran los sacerdotes los que buscaban su consejo y terminaban por hacerse admiradores y discípulos suyos[60], como es el caso de Jacques de Vitry y Marie de Oignies, de los que hemos hablado. Y con frecuencia serán también ellos los que pongan por escrito sus vidas y sus «revelaciones», la experiencia interior de estas mujeres, como sucede con Matilde de Magdeburgo y el dominico Enrique de Halle.

Es interesante que la *Regla* indica explícitamente que no está prohibido «distraerse y festejar», ni tampoco «honrar y amar a las buenas personas», ya que «todo eso se puede hacer con Dios» siempre que no sea causa de escándalo[61]. Y, por supuesto, sostiene que se ha de evitar toda ocasión de pecado y recomienda vivir en compañía de buenas personas. A continuación prescribe que «ninguna religiosa salga sin el permiso de su superiora *(souveraine),* ni sin compañía, ni sin hábito honrado», una capa con capucha, un manto grande o un velo que cubra la cabeza, la espalda y el pecho. Si se lleva velo, ha de ser blanco, de tejido humilde, sin bordados. El vestido debe ser amplio, de manga larga, siguiendo «la manera de vestir común» de las mujeres del pueblo, es decir, ha de ser «ligero, honrado y práctico»[62] y de colores comunes, gris, marrón o azul oscuro.

Así, por un lado queda claro que las beguinas debían obediencia a una superiora y, por otro, se indican unas orientaciones generales para la manera de vestir, de forma sencilla

y con la cabeza cubierta por un velo blanco y, por encima, un manto o capa oscuros, que será una característica de las beguinas a lo largo de los siglos.

Un aspecto que ocupa bastante espacio en la *Regla de los auténticos amantes* es la oración personal *(orison).* Por un lado, se invita a «permanecer voluntaria y largamente en oración y a escuchar con frecuencia sermones, pues así se alimenta el alma»[63]; por otro, se señalan dos momentos adecuados para la oración personal: primero, por la mañana, «después de maitines, para conformar y ordenar lo que se va a vivir y guardarlo a lo largo del día», y también por la noche, «después de completas», para rememorar lo vivido. Asimismo, se indica el contenido de la oración en cuatro etapas que recogen las tradicionales *lectio, oratio, meditatio y contemplatio*. Se debe rezar, en primer lugar, aquello que se tiene por obligación, los maitines y las horas litúrgicas (*lectio*), y aquello que se deba cumplir como penitencia. A continuación se debe orar por la santa Iglesia, por la conversión de los pecadores y por los difuntos «que esperan la misericordia divina, para que Dios les aligere los tormentos y les lleve a la gloria», oración que se extiende especialmente a partir de la afirmación de la doctrina del purgatorio, en el II Concilio de Lyon (1275). Y también se ha de orar por las personas más cercanas, familiares y amigos *(oratio).* La *Regla* propone un tercer paso, la meditación sobre diversos temas. Primero, pensar «en cómo se ha de vivir para morir», en cuál es el estado del alma y qué es lo que requiere «para tener el paraíso por convento». Pues «según dijo Jesucristo, en el paraíso hay diversas moradas (cf. Jn 14,2): primero los patriarcas, [luego] los profetas, los apóstoles, los mártires, los confesores y las vírgenes, y, allí, la abadesa de las religiosas, la Reina de los ángeles [esto es, María], y también Jesucristo». Otro tema de meditación que se propone es el misterio de la encarnación: «Pensar y mirar la humanidad vestida de gloria, la divinidad unida a la naturaleza humana, un Dios verdadero hombre». Y se prosigue con la meditación sobre la Trinidad: «El Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, un solo Dios en Trinidad». Y así, cuando el alma se halla en esa meditación, puede llegar a experimentar «un rapto» *(ravissement),* despojada o «desnuda de sentidos corporales», que ya no operan normalmente, como les sucedió a san Pablo, al evangelista Juan o a la reina de Saba ante las riquezas del reinado de Salomón. «Cuando el alma se halla en tal estado –explica la *Regla*–, entonces está en contemplación. Y es la cuarta especie de oración»[64]. Es interesante constatar que el cielo, la encarnación o la Trinidad eran temas comunes en la meditación de las beguinas y que reaparecen con fuerza en los escritos de las grandes beguinas, como Matilde de Magdeburgo, y también en las críticas que se formularán contra ellas.

c) Promesa de obediencia ante el padre o la madre espiritual

Uno de los elementos más interesantes de la *Regla de los auténticos amantes* es que

contiene un testimonio del voto de obediencia que profesaban la beguina o el beguino ante su padre o madre espiritual. Es llamativo que la *Regla* emplea explícitamente ambos géneros y designa así la descripción: «El modo habitual *(ordinaires)* del padre y de la madre y del hijo o de la hija espiritual, que requiere que sean sus padres». Es decir, podía haber tanto «padres» como «madres espirituales», y quizá se trate aquí también de la promesa de obediencia de las beguinas a su maestra. Traducimos el texto completo, que presenta similitudes con la fórmula de profesión propia de la orden dominica y su único voto de obediencia en manos del prior o de la priora:

> «[El hijo o la hija espiritual] debe decir así: –Señor, os pido por Dios que seáis mi padre [o mi madre][65] en Dios.
>
> El padre [o la madre]: –¿Por qué lo pedís?
>
> La hija: –Señor, porque quiero dejar el amor del mundo y adquirir el amor de nuestro Señor Jesucristo. Sí, confío en que sus oraciones y sus beneficios me pueden ayudar.
>
> El padre: –¿Queréis dejar entonces todo amor carnal para conquistar el amor de nuestro Señor Jesucristo?
>
> La hija: –Sí, Señor, es lo que deseo, si Él me quiere conceder la gracia y el poder [para hacerlo].
>
> El padre: –¡Que nuestro Señor Jesucristo, por su bondad y su misericordia y por su cortesía y por las oraciones de su dulce madre, la Virgen María, os lo quiera otorgar!
>
> La hija: –Amén.
>
> Después, el padre [o la madre] ha de preguntar por consejo de quién pide lo que pide, si tiene otro padre y si quiere vivir del consejo de la santa Iglesia, y, después, si desea llegar a ser su padre [o madre], se ha de decir así:
>
> –¿Cuál es su nombre?
>
> La hija: –María, señor.
>
> El padre [o la madre]: –María, ¿queréis ser mi hija en Dios?
>
> La hija: –Sí, señor. Os lo pido por Dios.
>
> El padre [o la madre]: –María, ¿queréis obedecer aquello que os mande para la salvación de vuestra alma y para adquirir el amor de Jesucristo?
>
> La hija: –Sí, señor, todo lo que pueda.
>
> Entonces debe el padre [o la madre] tomar sus manos directamente, sin que nada las envuelva, y decir así:
>
> –María, os recibo como hija de Dios y os acompaño con todos mis beneficios y todas mis oraciones, para que los compartáis conmigo como mi hija espiritual.
>
> La hija: –Señor, ¡que Dios os lo tenga en cuenta! Yo os recibo como padre en Dios y os acompaño con mis oraciones y todos mis beneficios, y os concedo que los compartáis conmigo como mi padre espiritual.
>
> El padre: –Querida hija en Dios, nuestro Señor Jesucristo, por su gracia, nos otorgue ayudarnos mutuamente para llegar a su amor y seamos dignos de su compañía en la gloria perdurable.
>
> La hija: –Amén»[66].

Son muy hermosos los detalles de reciprocidad en las oraciones, en el deseo de crecer en el amor a Jesucristo, y que se señale la libertad de ambos para aceptar este vínculo, tanto de la hija espiritual como de su padre o su madre espiritual. Por último, el texto no absolutiza esta fórmula, y se señala al final que esto es lo que hace «tal convento», pero «si se sabe enmendar, que se haga, pero que sea en Dios»[67].

d) El odio del mundo hacia los auténticos amantes;personificación final de

las virtudes

A continuación, la *Regla* aborda ampliamente el tema de la persecución por causa de la justicia que sufren los que aman a Dios, en alusión a las bienaventuranzas. Pues «el amor de Dios y el amor del mundo son contrarios», y «los que son amados por Dios son odiados por el mundo». Y retoma diversos textos evangélicos para alentar y recordar que no se ha de temer a los que dañan el cuerpo, sino tener confianza en Jesús, que ha vencido al mundo[68]. Seguramente en tiempos de la redacción de esta regla (hacia 1300), las beguinas padecían ya burlas, críticas e incomprensiones, y por ello buscan darle un sentido apoyadas en el Evangelio.

Finalmente, la *Regla de los auténticos amantes* ofrece un texto al modo de la literatura trovadoresca (el *Roman de la Rose*), donde las distintas virtudes están personificadas: «Conciencia se despierta por la mañana, lamentando la ausencia de su Amigo». Y «Contrición y Suspiros» exclaman: «Volved, dulce Jesucristo». Así se van alternando las iniciativas de «Envidia», «Esperanza», «Caridad», «Sabiduría», «Auténtico Amor» *(fine amours),* «Buen Deseo», hasta que al final «Conciencia» encuentra a Jesús, que le dice: «Dulce amiga, estoy aquí»[69]. Este tipo de diálogos son muy propios de las beguinas y están presentes en Matilde de Magdeburgo y, sobre todo, en Margarita Porete (entre Dama Amor, Razón, el Alma...). La *Regla* concluye con un poema sobre los «corazones inflamados», que «gimen y suspiran» y anhelan poder llegar a morar «en el cielo, en la gloria, donde reina Jesucristo», donde puedan «beber hasta la saciedad vinos embriagadores» y lleguen a estar «del pan celeste borrachos y saciados»[70].

e) Vida mixta, acción y contemplación

Aunque la *Regla de los auténticos amantes* no mencione las actividades concretas de las beguinas, no podemos dejar de aludir a la combinación entre oración y trabajo al servicio de los necesitados que caracterizaba el estilo de vida de las beguinas. Así, su anhelo por conocer y seguir de cera a su «Amigo íntimo», Jesús, las llevó a encontrarse con Él allí donde se hallaban los hambrientos, los enfermos, los desnudos, «los más pequeños», según las palabras de Jesús sobre el juicio final (cf. Mt 25,35-40). Así lo expresa uno de los ejemplos recogidos en una colección de textos sobre las beguinas para ser utilizados en algún sermón, de la segunda mitad del siglo XIII. «Los beguinos y beguinas deben ser padres y madres de los pobres», aparece escrito en latín, y se ofrece una «prueba», un texto en francés que seguramente circularía en ámbitos beguinales:

> «1. Si [algún pobre] me pidiera, yo le daría.
> 2. Si estuviera en dolor, yo lloraría con él.
> 3. Si estuviera desconsolado, yo lo confortaría.
> 4. Si no pudiera moverse, yo lo llevaría.

5. Si estuviera ciego, yo lo conduciría.
6. Si tuviera hambre, yo lo saciaría.
7. Si estuviera desnudo, yo lo vestiría.
8. Si tuviera frío, yo lo calentaría.
9. Si estuviera de camino, yo lo alojaría»[71].

Y en otro manuscrito, el 535 de Metz, también se encuentra el siguiente poema, sobre aquel que «quiere tener *beguinaje* adecuado». Aunque está en masculino, seguramente sería extensible tanto a beguinos como a beguinas:

«Un beguino no debe estar a gusto / si su vecino está a disgusto; / si puede, ha de asistirlo, si sabe que tiene tarea con él. / Un beguino ha de lavar a los pobres / y visitar a los enfermos. El beguino ha de ser austero (estrecho) consigo mismo / y dulce y generoso (ancho) con los demás»[72].

Así pues, las beguinas trataron de responder a las necesidades de tantas personas empobrecidas que buscaban refugio en las ciudades, especialmente a partir de finales del siglo XIII, a causa de las grandes hambrunas, las inundaciones, las guerras y las enfermedades que asolaron Europa, como la lepra o la peste negra. Las beguinas asumieron el cuidado de enfermos, mujeres necesitadas y ancianos y crearon enfermerías y hospitales. Al menos seis de los grandes beguinatos de Brabante y Henao se formaron con beguinas que ya trabajaban en un hospital previamente (por ejemplo, Gante, Lille, Valenciennes); en otros siete beguinatos se construyó la enfermería en su fundación (como Amberes o Cambrai), y otros muy numerosos construyeron el hospital poco después. Y algunos beguinatos se fundaron explícitamente para dar cobijo a mujeres necesitadas o para cuidar a ancianos, indigentes y enfermos, como Amberes, Brujas y Lovaina. Por estas tareas recibían las instituciones de beguinas fondos y tierras, y era tan característica esta actividad para las beguinas que se empleaban como sinónimos «convento de beguinas» y «hospital de beguinas». Pero las beguinas no solo se ocupaban de las personas que llegaban a sus hospitales, sino que también salían a atender a los necesitados de la ciudad. Asimismo, se dedicaban al acompañamiento en la enfermedad y la muerte, y a la oración por los difuntos y a sus funerales, y también hay numerosos testimonios de su actividad como educadoras de las niñas, además de su dedicación a la manufactura textil[73].

4. Persecución y declive

Como hemos visto, las beguinas no nacieron al margen ni contra la institución eclesial, sino en medio de ella y con el apoyo y la «bendición» de sus representantes[74]. Se insertaron en su contexto, una sociedad de «cristiandad» en la que la religión tenía un papel central en la vida de las personas. Sin embargo, es verdad que su forma de vida en medio del mundo, su independencia y su autoridad y libertad interior, fundamentada en

la experiencia de Dios en primera persona, terminarán generando malestar en muchos clérigos y teólogos[75].

Así aparece, por ejemplo, en el siguiente diálogo entre un doctor en teología y una beguina, recogido en la colección de textos sobre beguinas de la segunda mitad del siglo XIII, del manuscrito de Berna Hs. 679, que ya hemos mencionado anteriormente:

«La respuesta de una beguina ante la reprensión de un doctor de teología:
Vosotros dais lecciones, y nosotras elegimos.
Vosotros decís, y nosotras hacemos.
Vosotros aprendéis, y nosotras tomamos.
Vosotros masticáis, y nosotras tragamos.
Vosotros comerciáis, y nosotras compramos.
Vosotros ilumináis, y nosotras ardemos.
Vosotros creéis, y nosotras sabemos.
Vosotros pedís, y nosotras tomamos.
Vosotros buscáis, y nosotras encontramos.
Vosotros amáis, y nosotras languidecemos.
Vosotros languidecéis, y nosotras morimos.
Vosotros sembráis, y nosotras cosechamos.
Vosotros labráis, y nosotras descansamos.
Vosotros adelgazáis, y nosotras engordamos.
Vosotros sonáis (producís sonido), y nosotras cantamos.
Vosotros cantáis, y nosotras danzamos.
Vosotros danzáis, y nosotras destacamos.
Vosotros florecéis, y nosotras fructificamos.
Vosotros probáis, y nosotras saboreamos»[76].

No cabe duda de que en esta serie de afirmaciones, la beguina, con cierto humor, a través de estas antítesis se pone por encima del clérigo, pues las beguinas «hacen», además de decir; «saben» y no solo creen; «encuentran» a Dios, además de buscarlo; «fructifican» en sus acciones y su servicio a los demás, y «saborean» a Dios. Se subraya, por tanto, un conocimiento teórico-práctico y existencial, fruto de la contemplación y de la acción, que en el fondo concede una autoridad mayor que la de los meros libros. Pero es evidente que la actitud de esta beguina debió provocar la irritación y el enfado del doctor en teología. En otro testimonio, el obispo Bruno de Olmütz († 1281), en un informe que dirige al papa en 1273, afirma que estas mujeres «se sustraen por igual a la obediencia a los clérigos y a las obligaciones del yugo matrimonial y no se dejan sujetar por las reglas de una orden», por lo que sugiere «hacer de ellas esposas o meterlas en una orden aceptada»[77].

Los anteriores testimonios dan muestra de la tensión creciente y de las críticas hacia las beguinas, que pasan de ser ejemplos de piedad en los sermones y la literatura religiosa de finales del siglo XII y principios del XIII, a ser consideradas sospechosas de herejía en el siglo XIV. Un factor agravante para su desaprobación fue la estrecha

vinculación de las beguinas con las órdenes mendicantes, que a su vez perdieron apoyos por parte de las autoridades eclesiales a lo largo del siglo XIV y recibieron agrias críticas por parte del clero secular[78]. Y como culmen de este proceso nos encontramos con la condena, en 1310, de la beguina Margarita Porete por no querer retractarse de su libro *Miroir des âmes simples et anéanties,* obra de gran hondura, que presenta en forma de diálogos un itinerario hacia la unión con Dios y que fue aprobado por tres grandes maestros de la Universidad de París. La beguina permaneció en silencio y no quiso hacer juramento ante el tribunal de la Inquisición, y fue quemada, junto con su libro, en el corazón de París, el 1 de junio de 1310[79].

Tras este trágico acontecimiento, el decreto *Cum de quibusdam mulieribus* del Concilio de Vienne (1311-1312) las condena*:*

> «[16] Las mujeres comúnmente llamadas beguinas, como no prometen obediencia a nadie, no renuncian a sus posesiones ni profesan regla aprobada alguna; no son ciertamente "religiosas", aunque lleven el hábito de las beguinas y se asocien a ciertos religiosos hacia los que sienten una inclinación particular. Hemos escuchado fuentes de confianza que han relatado que algunas beguinas, conducidas casi por cierta locura, argumentan y predican sobre la Santísima Trinidad y la esencia divina, y expresan opiniones contrarias a la fe católica sobre artículos de fe y los sacramentos de la Iglesia. Tales beguinas atrapan así a mucha gente sencilla y les conducen a varios errores. Generan muchos otros peligros para las almas, bajo su capa de santidad. Hemos recibido con frecuencia informes desfavorables sobre su enseñanza y con justicia las consideramos bajo sospecha. Con la aprobación del Sagrado Concilio, prohibimos perpetuamente su modo de vida y lo eliminamos completamente de la Iglesia de Dios. Ordenamos expresamente a esas y otras mujeres semejantes, bajo pena de excomunión, en la que incurrirían de manera automática si actuaran de otro modo, que no sigan ese sendero de vida bajo ninguna forma, lo hayan adoptado hace tiempo o recientemente. Y bajo la misma pena prohibimos estrictamente a los religiosos mencionados más arriba, de los que se dice haber favorecido a esas mujeres y haberlas persuadido para adoptar la forma de vida beguinal, que den consejo alguno, ayuden o favorezcan a las mujeres que han abrazado esa forma de vida o tengan intención de abrazarla, sin que se pueda alegar a lo anteriormente dicho privilegio alguno.
>
> Con esta disposición no intentamos prohibir a las mujeres de fe que, con promesa de continencia o sin ella, vivan honestamente en sus alojamientos *(hospitiis),* quieran hacer penitencia y servir al Dios de las virtudes en un espíritu de humildad; es lícito para ellas, ya que el Señor se lo ha inspirado así»[80].

Desconocemos la versión original del Concilio, pues, tras el mismo, el papa Clemente V decidió revisar los decretos y publicó otra versión de los mismos en 1314, y falleció poco después. Y hasta el 25 de octubre de 1317, con el nuevo papa Juan XXII (el mismo que condenó al Maestro Eckhart), no se difundieron los decretos y constituciones conciliares, y lo hicieron bajo el nombre de «Clementinas». Parece ser que la versión original del concilio no condenaba a las beguinas ni las acusaba de la herejía del Libre Espíritu[81].

La recepción de las «Clementinas» dependió de circunstancias diversas. Así, en Francia y en Bélgica se consideró que estos decretos no se dirigían a las beguinas que vivían en los grandes beguinatos, y estas se mantuvieron, aunque se tendió a cambiarles

el nombre y a referirse a ellas como «buenas mujeres» *(bonnes femmes)*[82]. Sin embargo, según Robert Lerner, tras la publicación de esta bula, junto con la condena de la herejía del Libre Espíritu, las beguinas padecerán un hostigamiento periódico por parte de las autoridades eclesiales. Los procesos inquisitoriales contra begardos y beguinas se suceden: Metz, en 1334; Magdeburgo, en 1336; París, en 1365; Estrasburgo, en 1374, etc. En la segunda mitad del siglo XIV, las beguinas van a ser perseguidas no tanto por ser sospechosas de herejía como por vivir una vida mendicante no aprobada. Este acoso llegó a afectar a las terciarias franciscanas, lo que provocó la reacción del papa Gregorio XI, que en dos bulas sucesivas (1374 y 1377), pide que se proteja a los *pauperes* ortodoxos y que los inquisidores no molesten a los hombres y mujeres pobres que mendigan según los consejos evangélicos[83]. Investigaciones recientes señalan que la persecución contra las beguinas no fue tan radical, que también recibieron apoyos por parte de las autoridades eclesiales y que se crearon nuevos beguinatos después de las «Clementinas»[84].

En todo caso, a lo largo de los años se produjo una progresiva institucionalización de la vida beguinal, que adoptará la regla de la Tercera Orden Franciscana o se convertirá en un convento de monjas de otras órdenes reconocidas (y enclaustradas). En muchos casos asumieron la regla de san Agustín y se hicieron dominicas o agustinas, y después también carmelitas, benedictinas y, con la *devotio moderna,* Hermanas de la Vida Común. El iniciador de esta espiritualidad y fundador de los Hermanos de la Vida Común, Geert Groote (1340-1384), apreciaba su forma de vida, como se desprende de sus palabras:

> «Las beguinas no hacen profesión y no están aprobadas por la Iglesia. Esta únicamente las tolera, aunque con frecuencia ellas tengan o puedan tener, según el juicio de Dios, mayor espiritualidad en sí mismas y entre ellas y una comunidad fraterna más verdadera que los miembros de las órdenes terceras. Con frecuencia, ellas son más pobres y se hallan más despojadas de su propia voluntad que muchos religiosos relajados en sus conventos»[85].

A pesar de todas las dificultades, la existencia de las comunidades de beguinas continuó en Alemania hasta la Reforma y, en Bélgica, hasta nuestros días[86]. Y su memoria sigue viva en nosotros y nosotras a través de sus obras. ¡Ojalá estas líneas despierten el interés y el deseo de escuchar sus voces y de adentrarse en sus propios textos!

---

[1] La mayoría de las reglas de las órdenes religiosas femeninas incluían la clausura. En 1298, el papa Bonifacio VIII decretó, en su bula *Periculoso,* una clausura perpetua para todas las monjas de todas las órdenes, presentes y futuras. Un estudio completo sobre el tema en Elisabeth M. MAKOWSKY, *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and its Comentators 1298-1545,* Catholic University of Academia Press, Washington 1997.

[2] Texto publicado por Karl CHRIST, «La règle des fins amans. Eine Beginenregel aus dem Ende des XIII. Jahrhunderts», en B. SCHÄDEL – W. MULERTT (eds.), *Philologische Studien aus dem romanisch-germanischen Kulturkreise*, Max Niemer Verlag, Halle 1927, 173-213. Según Christ, teniendo en cuenta las características lingüísticas, el texto fue compuesto probablemente en la región parisiense, y el manuscrito, que contiene también un tratado espiritual, *Le livre du paumier* (versión francesa del *Palma contemplationis*), habría sido compilado en la región de Picardía, quizá en Amiens.

[3] Cf. Mª Mar GRAÑA CID, «Mujeres cristianas que construyeron Europa. Sobre la participación femenina en la Iglesia medieval», en Ángel GALINDO GARCÍA (ed.), *Cristianismo y Europa ante el tercer milenio,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998, 107-135.

[4] Estas mujeres han despertado gran interés y contamos con numerosos estudios; por ejemplo, Mª Teresa CARRASCO LAZARENO, «El libro de Soror Constança. Elementos para la datación y localización de un devocionario castellano», *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita* 14 (2004) 1134-1165; Mª del Mar GRAÑA CID, «Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano. Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)», en Gabriella ZARRI y Nieves BARANDA LETURIO (eds.), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, Firenze University Press, Florencia 2011; Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «Constanza de Castilla y las culturas de la introspección», *Cuadernos de Historia de España* 85-86 (2011-2012), 493-508; ÍD., «El linaje de Cristo a la luz del "giro genealógico" del siglo XV. La respuesta de Juana de la Cruz (1481-1534)», *Anuario de Estudios Medievales* 44 (2014) 433-473.

[5] La falta de interés de los paleógrafos y medievalistas franceses era señalada por Karl Christ, en 1927, como causa de la ausencia de información sobre las beguinas en ámbitos de lengua romance: no se trataría tanto de la carencia de fuentes cuanto de falta de estudio de las mismas. Cf. CHRIST, «La règle des fins amans», 179.

[6] Cf. la excelente introducción de Victoria CIRLOT y Blanca GARÍ, *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Martínez Roca, Barcelona 1999, 14. «El estallido se produce, sin embargo, en un segundo momento, en la generación siguiente, ya en el siglo XIII. Este es, más que ningún otro, el siglo de la mística femenina. La voz latina deja ahora paso a muchas otras lenguas; estas traspasan los muros de claustros y conventos y se hacen múltiples en la novedad de sus formas, en la cantidad e importancia de sus textos, en las vías de difusión de sus ideas y en el diálogo audaz y renovador al que responden y, al mismo tiempo, invitan».

[7] Cf. André VAUCHEZ, que estudia estos movimientos de larga duración que se desprenden de la historia de la espiritualidad medieval en *La spiritualité du Moyen Age occidental VIIIe-XIIIe siècle*, Seuil, París 1994, especialmente 193-195.

[8] Las órdenes monásticas, más representativas del sistema feudal, aceptaban niños donados a los monasterios, que no podían marcharse de los mismos sin el permiso de sus padres; muchos se convertían en «prisioneros virtuales desde su infancia». Cf. Michael GOODICH, *Vita Perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century,* Anton Heirsemann, Stuttgart 1982, 93. Para evitarlo, el derecho canónico fijó, en el siglo XIII, un noviciado y una edad mínima de profesión, 12 años para las niñas y 14 para los niños. En sus inicios, las órdenes mendicantes elevaron la edad de profesión para garantizar la libertad en la elección, en ocasiones contraria a la autoridad paterna. Así, por ejemplo, las primeras constituciones de los dominicos, de 1228, establecen que «nadie sea admitido antes de los 18 años». Cf. Lorenzo GALMES y Vito GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento,* BAC, Madrid 1987, 738. Sin embargo, las ramas femeninas de las órdenes mendicantes siguieron, en gran parte, el esquema de vida religiosa femenina anterior, enclaustrada y admitiendo niñas «oblatas», etc. En mi opinión, son las beguinas y las terciarias franciscanas las que corresponderían mejor al espíritu fundacional de dominicos y franciscanos, por su combinación de la vida apostólica y la vida de oración.

[9] Principalmente los terciarios y terciarias franciscanas. En 1289, el papa franciscano Nicolás IV, en su bula *Supra montes,* reelabora la antigua regla de la llamada «Tercera Orden de Penitencia» de Italia y les pone bajo el patronato de los franciscanos, aunque originariamente no dependieran de ellos. Cf. Martina WEHRLI-JOHNS, «Béguinages», en Marie-Anne Vannier (ed.), *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception,* Cerf, París 2011, 182-188 ; aquí, 185. Según Meerssman, inicialmente las asociaciones de «penitentes» en Italia estaban vinculadas tanto a los franciscanos como a los dominicos y se fueron decantando por depender de una u otra orden y asumir la regla del franciscano Fr. Caro, de 1284, o del maestro general de los dominicos Munio de Zamora, de 1286. Cf. G. MEERSSMAN, *Dossier de l'Ordre de Pénitence au XIIIe siècle*, Friburgo 1982, 21-25. Sin embargo, estudios posteriores cuestionan que en tiempos de Munio de Zamora fuese promulgada una regla para todos los penitentes dependientes de la Orden de Predicadores; Munio escribió

únicamente unas orientaciones para ser usadas en la ciudad de Orvieto. Solo en 1405 se establecerá una regla para la Orden de Penitencia de Santo Domingo, mientras que la regla de los penitentes franciscanos se remontaría a 1221. Cf. M. LEHMIJOKI-GARDNER, *Dominican Penitent Women,* New Jersey, 2005, 4-8; L. TEMPERINI, *Carisma e legislazione alle origine del terzo ordine di S. Francesco*, Roma 1996, 111-116.

[10] Además del documento para la canonización, de su último confesor, Conrad de Marburgo (*Summa Vitae,* que se conserva en las crónicas del episcopado de Magdeburgo, *Chronica pontificum et archiepiscoporum Magdeburgensium),* y de los textos que recogen los testimonios de sus fieles doncellas, que la acompañaron hasta el final *(Libellus de dictis quatuor ancillarum sanctae Elisabeth confectus)*, se escriben obras narrando toda su vida. Una es del cisterciense Cesareo de Heisterbach (*Vita sancte Elyzabeth lantgavie*, escrita en 1236-1237) y la otra, más amplia, del dominico Dietrich de Apolda (*Leben und Legende der heiligen Elisabeth*, hacia 1289-1290), que será la más difundida. Cf. Wikipedia: *Elisabeth von Thüringen,* en https://de.wikipedia.org/wiki/Elisabeth_von_Thüringen (11 de junio de 2016).

[11] Cf. WEHRLI-JOHNS, «Béguinages», 182.

[12] Por supuesto, además de su forma de vivir se planteaban discrepancias teológicas. Pero no siempre es fácil determinar hasta qué punto las personas sospechosas o sus expresiones consideradas heréticas –en muchas ocasiones, sacadas de contexto– lo eran realmente. Así, por ejemplo, hemos estudiado la defensa e interpretación ortodoxa que hizo el dominico Enrique Suso de ciertas afirmaciones del Maestro Eckhart incriminadas en la bula *In agro dominico,* de 1329. Cf. Silvia BARA BANCEL, *Teología mística alemana. Estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 78)*,* Aschendorff Verlag, Münster 2015, 285-296.

[13] Cf. Alfons HILKA, «Altfranzösische Mystik und Beginentum», *Zeitschrift für romanische Philologie* 47 (1927) 121-170; aquí, 163. Es de agradecer que Hilka recopile numerosas fuentes antiguas en las que aparecen mencionadas las beguinas. Transcribimos el texto completo de Vitry. JACOBUS DE VITRIACO, *Sermo ad virgines*: «*Haec vult esse* beguina*, sic enim nominantur in Flandria et Brabancia, vel* papelarda*, sic enim appellantur in Francia, vel* humiliata*, sicut dicitur in Lumbardia, vel* bizoke *secundum quod dicitur in Ytalia, vel* coquennunne*, ut dicitur in Theotonia; et ita deridendo eas et quasi infamando nituntur eas retrahere a sancto proposito. Sed aliquando a viris sapientibus defenduntur, eo quod delectantur in carbonibus verbi Dei et quod decurtata est lingua earum, eo quod verba otiosa et cantilenas lasciviae non loquuntur. Unde dicunt boni viri: Quid molesti estis his mulieribus? Quid enim mali faciunt? Nonne libenter ad ecclesiam vadunt et psalteria sua frequenter legunt? Nonne sacramenta eclesiastica venerantur et tota die confessionem faciunt et praeceptis sacerdotum acquiescunt, qui indices sunt iustitiae et quod noverunt loquuntur?*». Agradecemos a Angelo Valastro la traducción de este fragmento al castellano.

[14] A través de una serie de hagiografías de beguinas de finales del siglo XII y comienzos del XIII se puede seguir el proceso de institucionalización de las beguinas en los Países Bajos: Marie de Oignies († 1213), Odilia de Lieja († 1220), Jutta de Huy († 1228), Christina Mirabilis († 1228), Ida de Nivelles († 1231), Ida de Lovaina († ca. 1231), Margarita de Ypres († 1234), Lutgarda de Tongeren († 1246), Juliana de Mont-Cornillon († 1259), Beatriz de Nazaret († 1268) e Ida de Gorsleeuw († ca. 1262). Cf. el interesantísimo estudio de Tanya STABLER MILLER, «What's in a Name? Clerical Representations of Parisian Beguines (1200-1328)», *Journal of Medieval History* 33 (2007), 65.

[15] Cf. WEHRLI-JOHNS, «Béguinages», 130.

[16] Cf. CIRLOT y GARÍ, *La mirada interior,* 16-17.

[17] Texto ofrecido en HILKA, «Altfranzösische Mystik und Beginentum», 168, que traducimos y transcribimos completo. *De l'ipocrisie des Jacobins* (Sobre la hipocresía de los jacobinos), de Jean de Condé: «Y aún recordad esto: / Que hacia los beguinajes / [los jacobinos] tienen con mucho gusto vecindad; / del mismo modo que desea el gato al queso / para comérselo, / algunos de ellos las buscan para cometer una falta / y que pasen a su obediencia. /Son sus hijas, / no pensemos en ningún ultraje. / Pero con frecuencia reciben pitanza de ellas». («*Et encor retenez de mi / Qu'a beginage / Ont il moult volentiers visnage; / Tout aussi envis con froumage / Chas mangeroit, / Uns d'elles a elles mefferoit; / Obedience passeroit. / Lor filles sont, / Onques n'outrage n'i pensont, / Mais souvent d'eles pitance ont*»). En adelante, todas las traducciones de las fuentes antiguas son nuestras, a no ser que indiquemos otra cosa.

[18] Cf. WEHRLI-JOHNS, «Béguinages», 183.

[19] Cf. CHRIST, «La règle des fins amans», 185.

[20] Cf. WEHRLI-JOHNS, «Béguinages», 183-184.

[21] Cf. K. ELM, «Beg(h)inen. I. Gebiete Nördlich der Alpen», en *Lexikon des Mittelalters* vol. I, 1799.

[22] Cf. R. MANSELLI, «Beg(h)inen. II. Südfrankreich, Italien», en *Lexikon des Mittelalters* vol. I, 1801-1802. Y más ampliamente, cf. Delfi NIETO-ISABEL, «"Qui spiritus ambo sunt unum". La red de espiritualidad beguina del Languedoc a inicios del siglo XIV», en Blanca GARÍ (ed.), *Redes femeninas de promoción espiritual en los reinos peninsulares (s. XIII-XVI)*, Viella, Roma 2013, 147-168.

[23] Sobre las beguinas y beatas de la península Ibérica, cf. Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Beguinos en Castilla. Nota sobre un documento sevillano», *Historia. Instituciones. Documentos* 4 (1977) 109-114; José SÁNCHEZ HERRERO, «Beguinos y Tercera Orden Regular de San Francisco en Castilla», *Historia. Instituciones. Documentos* 19 (1992) 433-448; José María MIURA ANDRADES, «Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: emparedadas y beatas», en María del Mar GRAÑA CID y Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ (eds.), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VIII-XVIII),* Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid 1991, 139-164; Elena BOTINAS MONTERO *et al.*, *Les beguines. La rao iluminada por el amor,* Abadía de Montserrat 2002; María-Milagros RIVERA GARRETAS, *La diferencia sexual en la historia,* Universitat de València, Valencia 2005, 114ss; María del Mar GRAÑA CID, «Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)», *Anuario de Estudios Medievales* 42/2 (2012) 697-725.

[24] Por ejemplo, en Barcelona hubo un grupo de beguinas que se remonta a mediados del siglo XIV. Uno de los documentos, de 1343, se refiere al permiso concedido por el rey Juan I a sor Sança para enterrar a los ahorcados, aunque esta no es designada como beguina, sino como miembro de la Tercera Orden de San Francisco. DUODA, *Privilegio real dado a sor Sança por el rey Joan I*. En www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/primario2.html (24 de junio de 2016).

[25] Cf. Pedro SANTONJA, «Mujeres religiosas. Beatas beguinas. Textos satíricos», *Historia Medieval* 14 (2003-2006) 209-227, especialmente 211-216.

[26] Recogido por HILKA, «Altfranzösische Mystik und Beginentum», 167-168. «*Se beguine se marie, s'est sa conversacion* [su conducta, su género de vida] / *ses weuz, sa prophecion* / *N'est pas a tote sa vie*. [...] / *Or est Marthe, or est Marie;* / *Or se garde, or se marie*; / *Mes n'en dites se bien non:* / *Li rois nel sofferoit mie*». Para traducir los textos en francés medieval nos hemos servido de los diccionarios de francés antiguo y francés medio en línea en www.lexilogos.com/francais_dictionnaire_ancien.htm (4 de junio de 2016).

[27] «Ah, querida niña –escribe Hadewijch en su *Carta* 29–, me duele ver tu tristeza, tu decaimiento y tu pena. Te ruego insistentemente, te advierto, te aconsejo y te mando como una madre a su querida hija...». Citado en CIRLOT y GARÍ, *La mirada interior*, 87.

[28] Fol. 9v del manuscrito de Berlín, Staatsbibl. Gall. Oct. 28, copiado a comienzos del siglo XIV en la región de Picardía, quizá en Lille, que contiene textos en prosa y en verso destinados probablemente a la formación de una casa de beguinas de la zona. Según Hilka, este texto pudo haber sido escrito en las últimas décadas del siglo XIII. HILKA, «Altfranzösische Mystik und Beginentum», 123.

[29] Fue transcrito y publicado por Karl CHRIST, «La règle des fins amans» (cf. *supra* nota 2). Consta de 14 páginas (p. 192-206) y se numeran sus 459 líneas.

[30] En la *Regla* se menciona a san Jerónimo y san Bernardo (p. 193), san Gregorio (p. 198), san Agustín (p. 199) y san Isidoro (p. 204). Y además de aludir a los evangelios, se refiere a san Pablo (pp. 193, 195, 196, 201), a Salomón (pp. 193, 195, 201), a David (pp. 193, 195), a san Juan evangelista (pp. 195, 201) y a tres figuras femeninas: la Magdalena, que amó ardientemente a Jesús (p. 194); «la bendita Virgen María», «abadesa del convento del paraíso» y modelo de humildad (p. 198), y la reina de Saba, modelo de contemplación, pues vino desde el fin del mundo para ver a Salomón y, cuando vio las maravillas de su reinado, «se pasmó» *(se pasma)*, entró en estado de contemplación (p. 201). También san Pablo y san Juan son presentados como modelos de éxtasis contemplativo *(en ravisement).*

[31] HADEWIJCH DE AMBERES – BEATRIZ DE NAZARET, *Flores de Flandes. Cartas, visiones, canciones. / Siete formas de amor*, trad. de Loet SWART y Carmen ROS, BAC, Madrid 2001; *El lenguaje del deseo: poemas de Hadewijch de Amberes,* ed. de María TABUYO, Trotta, Madrid 1999. Sobre Hadewijch, cf. CIRLOT – GARÍ, *La mirada interior,* 77-106.

[32] MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, trad. de Blanca GARÍ, Siruela, Madrid 2005. Sobre Margarita Porete, cf. la excelente introducción a la obra de Blanca GARÍ y, también, CIRLOT – GARÍ, *La mirada interior,* 223-253.

[33] MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz que fluye de la divinidad*, trad. de Almudena OTERO VILLENA, Herder, Barcelona 2016, y la traducción a partir de la versión latina, que difiere de la alemana: *La luz divina que ilumina los corazones,* trad. de Daniel GUTIÉRREZ, Monte Carmelo, Burgos 2004. Sobre Matilde, cf. CIRLOT – GARÍ, *La mirada interior,* 139-166; Silvia BARA BANCEL, «La gracia del beso: libertad y creatividad de las místicas

medievales», en Carmen PICÓ (ed.), *Resistencia y creatividad: ayer, hoy y mañana de las teologías feministas* (Aletheia 10), Verbo Divino, Estella 2015, 133-159.

[34] MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz que fluye de la divinidad*, 134. Hemos modificado la traducción de Otero, pues Matilde no parece referirse con su expresión «*unbekante lúte*» a «personas desconocidas», sino a «personas sin conocimiento» divino, aunque tengan muchas letras.

[35] Cf. «Collectio de scandalis ecclesiae», *Archivium Franciscanum Historicum* 24 (1931) 61-62, citado en CIRLOT – GARÍ, *La mirada interior,* 24.

[36] Cf. Kurt RUH, *Storia della mistica occidentale,* vol. 2: *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milán 2002, 379-380.

[37] En dos ocasiones se dice explícitamente: «La orden de los auténticos amantes es ser beguina» *(Li ordres des fins amans est beginaiges).* Cf. «La Règle des fins amans»*,* 193: 49 y 196: 116 (señalamos las páginas y las líneas).

[38] «La Règle des fins amans»*,* 192: 1-7.

[39] *Ibíd.,* 192: 9-19. Hemos optado por los términos «auténtico» y «autenticidad» para traducir *fin* y *finement,* porque en castellano «fino amor» no se entendería de manera inmediata.

[40] En la versión latina de la Vulgata, la esposa del Cantar dice en Cant 7,12: «*Ibi dabo tibi ubera mea*» (Allí te daré mi pecho). Matilde de Magdeburgo, que emplea imágenes eróticas muy vivas, también menciona en la versión latina de su obra que en una de sus experiencias místicas puso su mano en el pecho de Jesús (cf. *La luz divina,* trad. de Daniel GUTIÉRREZ, libro II, c. 15, 133); en la versión alemana sucede lo contrario: es él el que pone su mano en el pecho de ella, como en la Vulgata (cf. *La luz que fluye de la divinidad,* trad. de Almudena OTERO, libro III, c. 1, 134).

[41] Cf. «La Règle des fins amans»*,* 193: 46-47.

[42] *Ibíd.,* 193: 50-71.

[43] *Ibíd.,* 194: 72-195: 112.

[44] Cf. *ibíd.,* 196: 117-139. Esta etimología aparece también en dos fuentes antiguas: la primera, en francés, de Gautier DE COINCY, en sus *Miracles de Notre Dame* (1223), que explica que «*beguin... se derive et vient a benignitate*», y la segunda latina, del siglo XIII, anónima, atribuida erróneamente a Guillermo de Saint Amour. Cf. la introducción de CHRIST, «La Règle des fins amans»*,* 190.

[45] Cf. «La Règle des fins amans»*,* 190-191.

[46] *Ibíd.,* 197-199.

[47] Cf., por ejemplo, Alcuin BLAMIRES, «Women and Preaching in Medieval Orthodoxy, Heresy, and Saints' Lives», *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 26 (1995) 135-152; Silvia BARA BANCEL, «La relación entre monjas, beguinas y dominicos en los siglos XIII y XIV. El caso de Enrique Suso y Elsbeth Stagel, amigos de Dios», en Fernando RIVAS (ed.), *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia,* San Pablo, Madrid 2012, 195-196.

[48] Cf. «La Règle des fins amans»*,* 192: 3 *(roïne des angles)* y 198: 205-206 *(la beneoite vierge Marie, la tres douce abesse dou couvent de paradis).*

[49] Cf. Friederich OHLY (ed.), *Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntis* (Bibliothek des Mittelalters 2), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1998, 34 y 198. Hemos traducido algunos de estos textos en S. BARA BANCEL, «La gracia del beso: libertad y creatividad de las místicas medievales»*,* 142-145.

[50] Cf. Walter SIMON, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries (1200-1565)*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia 2001, 87-88. Teniendo en cuenta los nombres de los distintos beguinatos de la Edad Media en los Países Bajos, Simon señala como modelos de santidad destacados a la Virgen María, santa Catalina de Alejandría, santa Isabel de Hungría y María Magdalena.

[51] Cf. «La Règle des fins amans»*,* 194: 70.

[52] Cf. Katherine LUDWIG JANSEN, «Maria Magdalena: *apostolorum apostola*»*,* en Beverly MAYNE KIENZLE – Pamela J. WALKER (eds.), *Women Preachers and Prophets trough Two Millenia of Christianity,* University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres 1998, 57-96.

[53] Cf. «La Règle des fins amans»*,* 79.

[54] Cf. *ibíd.*, 77.

[55] Cf. *ibíd.*, 79. «*Magdalena predicatrix fuit apostolis resurrectionis dominice. Ideo non debet homo negligere verba mulieris*». Estas afirmaciones se sitúan en el contexto de la defensa del derecho de las mujeres a transmitir en casa la enseñanza de un sermón que hubieran escuchado, derecho que era cuestionado. Cf. Nicole BÉRIOU,

«The Right of Women to Give Religious Instruction in the Thirteenth Century», en Beverly MAYNE KIENZLE – Pamela J. WALKER (eds.), *Women Preachers and Prophets trough Two Millenia of Christianity,* 139.

[56] «La Règle des fins amans», 199: 240 *(je commant de par l'abé des fins amans que...);* 200: 249 *(je ne deffent)*; 200: 252 *(je ne...);* 200: 264 y 269 *(Si commant de par l'abé des fins amans que...).*

[57] *Ibíd.,* 199: 235-237.

[58] *Ibíd.,* 199: 240-245.

[59] Cf. *ibíd.,* 200: 256-258. El editor de este texto, en nota, señala que era característico de las beguinas confesarse con frecuencia. En los estatutos de Valenciennes, de 1262, también se señala una periodicidad quincenal; en los de Gante, cada catorce días, y en St. Trond, cada mes. Cf. Christ, «La Règle des fins amans», 208.

[60] Cf. John COAKLEY, «Friars as Confidents of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography», en Renate BLUMENFELD-KOSINSKY – Timea SZELL (ed.), *Images of Sainthood in Medieval Europe,* Cornell University Press, Ithaca y Londres 1991, 222-246.

[61] Cf. «La Règle des fins amans», 200: 249-251.

[62] Cf. *ibíd.,* 200: 266-280.

[63] *Ibíd.,* 200: 260-261.

[64] Cf. *ibíd.,* 201: 281-312.

[65] El original emplea el plural *peres,* y no el singular, para incluir padre y madre.

[66] «La Règle des fins amans», 202-203.

[67] *Ibíd.,* 203: 378-379.

[68] Cf. *ibíd.,* 203-205.

[69] Cf. *ibíd.,* 2205.

[70] *Ibíd.,* 2206: 452-459. «*Enflammés cuers, en dieu bien espris et souspris, / se regarde et se trueve en estrange paїs. / Si gemist et souspire, pour ce que paradis / li samble trop lointains, out toz est ses delis ; et convoite o l'apostre estre hors de char mis, / por estre ou ciel en glore ou regne Jhesucris, / ou boive a plain tounel des vins enivreїs, del pain celestїel saous et raemplis*».

[71] Tres manuscritos distintos ofrecen esta colección de textos: el manuscrito de Tours 468, Berna 679; Hilka lo transcribe con sus variantes, y, en particular, este fragmento se encuentra en HILKA, «Altfranzösische Mystik und Beginentum», 160-161.

[72] HILKA, «Altfranzösische Mystik und Beginentum», 145. Transcribimos el texto completo, para que se pueda ver la rima: «*Qui vuet droit beguinage avoir* [...]. */ Beguins ne doit pas estre a aise, / Ce ses voisins est a malaise; / A son pooir le doit aisier, / C'il seit qu'il ait de lui mestier. / Beguins doit povres piez laveir / Et les malades visiter; / Beguins doit estre estrois vers lui / Et dous et largers vers autrui*». La forma masculina, los beguinos o begardos, fueron menos numerosos que las beguinas, quizá porque los varones podían tener una vida religiosa activa en las órdenes mendicantes, mientras que las mujeres de esas órdenes debían permanecer enclaustradas.

[73] Cf. el capítulo 3 del estudio de Simon sobre las beguinas de los Países Bajos en la Edad Media, titulado «The Contemplative and the Active Live», en SIMON, *Cities of Ladies,* 61-87.

[74] Aunque son frecuentes afirmaciones en sentido contrario, estas no se corresponden con las fuentes históricas. Así, por ejemplo, se ha llegado a sostener que las beguinas «insistieron en construir su propia vida de piedad no solo al margen de la autoridad de la familia, sino también al margen de la Iglesia institucional». Bonnie S. ANDERSON – Judith P. ZINSSER, *Historia de las mujeres, una historia propia,* vol. 1, Crítica, Barcelona 1991, 240.

[75] Cf. STABLER MILLER, «What's in a Name? Clerical Representations of Parisian Beguines», 60-86.

[76] HILKA, «Altfranzösische Mystik und Beginentum», 160.

[77] Citado en CIRLOT – GARÍ, *La mirada interior,* 24. También indicado por SIMON, *Cities of Ladies,* 73.

[78] La influencia de este factor para la consideración negativa de las beguinas ha sido valorada de diversas maneras. Según Grundmann, era un elemento relevante; sin embargo, Wherli Johnes lo ha matizado señalando que hubo situaciones cambiantes, con diversas constelaciones eclesiales y diversas políticas respecto de las órdenes en cada momento. Cf. Martina WEHRLI-JOHNS, «Di kanonistischen Kommentare zu den Beginendekreten von Vienne 1311 und ihre Auswirkung auf die Verfolgung der Beginen und Begarden im 14. Jahrhundert», en Dietmar MIETH – Britta MÜLLER-SCHAUENBURG (eds.), *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter,* Kohlhammer, Stuttgart 2012, 38-50.

[79] Para el proceso de Margarita Porete y su *Miroir*, ver la introducción de Blanca GARÍ de su edición de MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, 11-15.

[80] Traducido consultando las versiones inglesa, latina e italiana del texto que ofrece Documenta Catholica Omnia: *1311 Concilium Viennense*, en www.documentacatholicaomnia.eu/01_10_1311-1311-_Concilium_Viennense.html (6 de junio de 2016). Al final del texto inglés se indica que se ha tomado de Norman P. TANNER, *Decrees of the Ecumenical Councils*, Georgetown University Press, Washington 1990. Este libro traduce al inglés los textos recopilados por Giuseppe Alberigo y sus colaboradores, *Conciliorum Oecomenicorum Decreta*. Además de este decreto, el *Ad nostrum qui* condena ocho afirmaciones de «la secta abominable de hombres perversos llamados begardos y de mujeres infieles llamadas beguinas, que ha brotado en el reino de Alemania».

[81] Cf. WHERLI-JOHNS, «Béguinages», 185.

[82] Cf. STABLER MILLER, «What's in a Name? Clerical Representations of Parisian Beguines», 184.

[83] Cf. Robert LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1972, 45, 99, 104 y 105.

[84] Cf. Jörg VOIGT, «Beginen, Bischöfe und Bettelorden in Strassburg. Zu den sogenannten Strassburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert», en Dietmar MIETH – Britta MÜLLER-SCHAUENBURG (eds.), *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter,* 51-68.

[85] Citado en Xavier LOPPINET, «Grote, Gérard», en Marie-Anne VANNIER (ed.), *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception,* Cerf, París 2011, 539.

[86] Según Elm, tras la *devotio moderna* y la Contrarreforma hubo un nuevo florecimiento de las beguinas en Bélgica. Y en el siglo XVII el beguinato de Bruselas contaba con mil habitantes. Cf. ELM, «Beg(h)inen. I. Gebiete Nördlich der Alpen», 1799. El 16 de abril de 2013 se publicó la noticia del fallecimiento de la última beguina, la hermana Marcella Pattyn, fallecida en Kortrijk (Bélgica): *La Vanguardia*, «Las beguinas apagan la luz», en www.lavanguardia.com/vida/20130416/54371255454/beguinas-apagan-luz.html (6 de junio de 2016).

3 PRINCIPIOS SOBRE EL DIOS TRINITARIO EN LA TEOLOGÍA DE LAS BEGUINAS

Las beguinas fueron un grupo de mujeres que en la Edad Media rompieron esquemas en una sociedad eminentemente patriarcal y demostraron capacidades para organizarse y valerse por sí mismas. Redujeron al mínimo los esquemas de una vida religiosa conventual-consagrada, para asumir una mayor libertad en la atención al servicio de los más pobres y desvalidos. Evitaron asumir una vida que, a tenor de la profesión religiosa de votos monásticos, no les permitía entrar y salir cuando lo desearan. Leyeron la Sagrada Escritura, la interpretaron, escribieron y enseñaron. Hablaron de un Dios uno y trino a partir de una experiencia mística. Hicieron una teología que expresa el ser y el sentido femenino en una concepción trinitaria en la que Dios es comunión de amor y el ser humano su principal interlocutor.

1. Mujeres que rompen esquemas en la Edad Media

Las beguinas representaron para la historia de la espiritualidad un aspecto relevante, debido a que fueron mujeres laicas que hablaron de la experiencia de Dios de una manera original, desde el cuerpo y las pasiones humanas. Ellas vivieron una dinámica de diálogo con el Creador, lo experimentaron como amor excesivo, desbordado, como unidad en cuanto a esencia, y en cuanto a relaciones Dios es Trinidad.

En el contexto de la sociedad medieval, las beguinas buscaron vivir una espiritualidad laica, sin los compromisos que se derivaban de una vida religiosa monástica; optaron por trabajar, rezar, vivir los sacramentos y servir a los demás movidas por una profunda convicción de seguimiento de Jesús, de manera libre y en la gratuidad de ser mujeres. Buscaron ser fieles a sí mismas, sin renunciar a pertenecer a la Iglesia; no asumieron ninguna regla monástica y criticaron duramente la jerarquía eclesiástica, que en muchas ocasiones se mostraba dominada por la atracción del poder y en nombre de Jesús

abusaba y oprimía. Ellas demostraron que podían salirse de los moldes establecidos por la sociedad medieval y hacer uso de la libertad.

El impacto de sus enseñanzas sobre el amor y la misericordia de Dios, así como su interpretación de la Sagrada Escritura, fueron motivo de ataques y de amenazas de supresión de su estilo de vida[1]. Llamaron poderosamente la atención de quienes podían acusarlas e influir ante las autoridades eclesiásticas para que las silenciaran: «De todas formas, ciertas tendencias de las beguinas, su culto ferviente y místico de la continencia, así como la pobreza, eran motivos suficientes para ser sospechosas de herejía»[2].

La novedad que, en su momento, representan estas mujeres está en que, sin ser religiosas de monasterios, «poseyeran el arte de comprender y expresar las realidades espirituales, que fueran consideradas *maestras de vida* por los discípulos que se unían a ellas y que lograran integrar la formación bíblica y doctrinal con la experiencia mística y personal»[3]. Fueron mujeres que, por las características que nos presentan las investigaciones, estaban convencidas de la necesidad de una profunda reforma en la Iglesia. Evidencia de esto es el trabajo apostólico que realizaban, el espíritu de pobreza con el que vivían, su interpretación de la Biblia, su práctica de la caridad y su organización comunitaria.

Para comunicar la experiencia que vivieron, se convirtieron en poetas y músicas, y Dios era el objeto amado y deseado. Mostraron una experiencia que evoca la teología mística del Pseudo-Dionisio[4]. Una experiencia que elabora una teología de inspiración y de belleza, de bondad divina y de analogías para hablar de Dios. Una teología en la que no vieron a Dios como la causa eficiente, sino que Dios habita en el ser humano y desde allí actúa. Fue una teología que hablaba del cuerpo como lenguaje simbólico, en consonancia con lo que otros místicos, ellas y ellos, experimentaban en sus propios cuerpos. Alain de Libera decía que:

> «los místicos tienen que ver naturalmente con el sufrimiento, con el deseo y con el sexo [...]. Todo descansa aquí sobre la convención de los sexos: hay la mística, que es femenina, y la teología, que es masculina, y, más adelante, en la propia mística hay un conflicto de tendencias: aquí la mística "esponsal" o "nupcial", allí la mística "especulativa" o "intelectual"»[5].

Así, la teología mística, en la Edad Media, manifestada en parte por las beguinas, va tomando posesión en el campo intelectual de quienes aprecian el trabajo literario de las composiciones que hacían y se convierte en un buen referente que habla de la experiencia de Dios con autoridad y profundidad.

Muchas mujeres beguinas destacaron por sus enseñanzas y por la manera como hablaron de Dios; entre ellas podemos citar a Marie de Oignies, Lutgarda de Tongeren, Juliana de Lieja, Beatriz de Nazaret, Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo,

Margarita Porete... Ellas se ganaron el respeto por la autoridad con la que enseñaban y por el mensaje que transmitían, y fueron admiradas por los clérigos, que en sus confesiones escuchaban las más hondas experiencias de ellas con el Creador. También fueron reconocidas como maestras por sus mismas compañeras, que atendían a sus consejos y seguían fielmente sus orientaciones. Sin embargo, fueron censuradas y procesadas por la Inquisición, como es el caso de Margarita Porete:

> «El papa Clemente V decreta la bula *Ad Nostrum*, bajo cuyo amparo se quema a Margarita Porete y se persigue públicamente a las beguinas, obligándolas a entrar en conventos bajo dirección masculina o aceptar para ellas la institución matrimonial. En caso contrario se les persiguió como herejes y se quemó a muchas de ellas»[6].

Así, este movimiento se fue extinguiendo, pero no sus escritos y su impacto en la vida de las mujeres y de las comunidades religiosas masculinas y femeninas que tuvieron la oportunidad de leerlas.

A pesar de las vicisitudes a las que se vieron enfrentadas, los escritos que hoy tenemos traducidos en varias lenguas (*Das fliessende Licht der Gottheit*, de Matilde de Magdeburgo, traducida al castellano como *La luz fluyente de la divinidad* o *Luz divina que ilumina los corazones*; *Le mirouer des simples âmes* o en latín *Speculum simplicium animarum,* de Margarita Porete, traducida al castellano con el título *El espejo de las almas simples*; la abundante literatura de Hadewijch de Amberes, recopilada en cartas, visiones y canciones) dejan ver la profundidad del pensamiento de las beguinas y la novedad de una teología que parte de la experiencia de un Dios que habla asiduamente en el interior del ser humano.

La producción literaria de estas tres mujeres invita a realizar una lectura de carácter experiencial, vivencial y narrativo del discurso teológico que acentúa el valor del dogma, la Tradición y el Magisterio como ulteriores discernimientos y respuestas de fe a la revelación originaria que ellas aportaron. El centro de la teología de estas maestras es el misterio de Cristo y el misterio de la Trinidad tal como los manifiesta la revelación[7]. El primero, en cuanto propuesta salvífica *(oeconomia),* se centra en la persona de Jesucristo, que llama a su seguimiento[8]; el segundo, en cuanto realidad divina total, constituye el medio divino, como posteriormente afirmará Pierre Teilhard de Chardin. Esta centralización supuso para ellas la exigencia de una fe explícita en Jesús y en su Padre Dios y una comprensión particular del ser humano y su destino. De esta manera, la teología cristiana que ellas dejan es fruto de una respuesta mediata, laboriosa, reflexiva *(reditio in se ipsum)* y que presupone un asentimiento previo de la fe[9].

La reflexión teológica, aunque amplía el espectro de la autoconciencia, reduce la experiencia a unos conceptos que puedan ser objeto de diálogo o discusión[10]. Por lo tanto, en el empeño de teologizar presente en las obras de las beguinas hay que

reconocer que junto a una vertiente sapiencial, mística y simbólica, propia de la experiencia inmediata de la fe, corre una vertiente racional, crítica y dialéctica, propia de un primer ámbito de reflexión. De modo que al estudiarlas desde la perspectiva teológica no se busca primeramente la exhortación parenética ni el arrobamiento de los sentidos, sino que se afronta una labor paciente en la que las exigencias de la razón se compaginan con las realidades de la historia y con las singularidades de la expresión literaria.

Nos acercamos a las obras de las beguinas, las que ya hemos mencionado, desde la perspectiva de una reflexión hermenéutica que desvela la mutua reciprocidad entre el mensaje y el mensajero, en una relación dialógica que no se agota en la verbalización, sino que recurre a la totalidad de los lenguajes humanos, el arte, la literatura, la poesía. Dios se nos revela en su palabra (en hebreo *dabar*), que se ha hecho historia en el *logos* (Jn 1,1), y esta palabra exige una respuesta en la obediencia de fe (*ad oboediendum fidei*: Rom 1,5). En este sentido interpretamos en su pensamiento teológico cuatro principios que sobre el Dios trinitario ellas aportan hoy a la teología.

2. Principios teológicos sobre la Trinidad

Un aspecto común que encontramos en el pensamiento teológico de las tres maestras beguinas son los principios sobre un Dios que es Creador –Dios Padre–, un Dios que habla –Dios Hijo– y un Dios que santifica –Dios Espíritu Santo–, lo que lleva a una comprensión de un Dios uno y trino, teniendo en cuenta que la teología sobre la Trinidad en la Edad Media mostraba que Dios es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. El Padre, el Hijo y el Espíritu son inseparables en el ser y, por eso, proceden inseparablemente. Son la Trinidad, y en ella no existe diferencia jerárquica ni discrepancia de funciones, sino una total igualdad. Así, la teología medieval señalaba además la distinción entre esencia y operación, aunque la operación viniera determinada por la esencia. De esta manera, si bien las beguinas no se ocuparon de las discusiones, afirmaciones y disertaciones trinitarias, ellas dieron por sentado su existencia en la comprensión de la Trinidad como relación de conocimiento de la bondad y del amor de Dios, que es el sumo bien, y de la participación del ser humano en cuanto es imagen y semejanza de su Creador.

Lo que sí podemos encontrar en la teología de las beguinas son explicaciones de que Dios es la fuente radical de la donación del ser, que se pone de manifiesto en la creación, porque Dios actúa y produce las cosas por su naturaleza misma, es decir, por la naturaleza divina. De esta manera, ellas vinculan la Trinidad con la Creación en un acto continuo de amor excesivo o derramado de Dios. Sin embargo, no podemos olvidar el contexto medieval religioso; si las mujeres hablaban de la Trinidad era ya algo escandaloso. Así lo constatamos cuando el papa Clemente V, en su decreto *Cum de*

quibusdam mulieribus, aprobado por el Concilio de Vienne (1311-1312), prohibió la vida beguinal: «Se nos ha dicho que algunas mujeres, comúnmente llamadas beguinas, afectadas por una suerte de locura, discuten sobre la Santísima Trinidad y la esencia divina [...]. Puesto que tales mujeres no prometen obediencia a nadie, no renuncian a sus bienes ni profesan regla aprobada, no son ciertamente "religiosas". Por ello hemos decidido y decretado, con la aprobación del concilio, que su modo de vida debe ser definitivamente prohibido y excluido de la Iglesia de Dios»[11].

Ciertamente, no fue la preocupación de estas mujeres preguntarse por la existencia de Dios, pero sí por los efectos que produce un Dios trinitario en la vida del ser humano. Para ellas, el Dios que crea, el Dios que habla y el Dios que santifica es un Dios de relación y de amistad con los varones y las mujeres. Es el Dios uno y trino como misterio de relación, en una comunión de amor caracterizada por una vida desbordante, cuya mutualidad, reciprocidad e igualdad intratrinitaria se transforman en punto de referencia.

Para las maestras, las tres personas de la Trinidad se comunican, hablan, acuerdan y deciden; esto les permitió hacer una teología que establecía una comunicación trinitaria al modo como los seres humanos nos comunicamos: súplicas, reclamos, consejos, sugerencias, deseos, acuerdos. De esta manera, sacan a Dios de los conceptos abstractos, de las estructuras inflexibles y asfixiantes de un lenguaje único sobre la Trinidad. Sacan a Dios del ámbito de un Dios lejano y se fijan en un Dios encarnado en Jesucristo y en un Dios santificador que habita en el interior del ser humano. Y, en este sentido, hacen una teología desde la propia visión que, como mujeres, tuvieron del Dios trinitario que habla permanentemente.

a) Primer principio teológico: el Dios trinitario es comunión de diálogo

Para las beguinas, el Dios trinitario habla. La palabra es un recurso fundamental para hacer notar que Dios es comunión, es palabra, es diálogo, y que todas las personas de la Trinidad tienen esta facultad. Así lo expresa Matilde de Magdeburgo:

> «Tras un acuerdo, toda la Trinidad decretó realizar la creación; por una caridad especial hizo al hombre compuesto de cuerpo y alma racional. El hijo de Dios es imagen del Padre, con la cual Adán y Eva son unas criaturas excelsas, dotadas por él de sabiduría y poder para que le quisieran y le amaran»[12].

Así, la Trinidad acuerda la creación del ser humano como fruto de una decisión de la caridad. La Trinidad habla permanentemente y su palabra es creadora, y, por tanto, Dios está creando y dando sabiduría. Matilde presenta un ser humano-criatura dotado de sabiduría y poder para amar. No hace distinción de capacidades entre varón y mujer; los dos son iguales y aptos para reconocer a su Creador y para que, en una relación de

comunión, puedan amarle como su origen y fuente de vida. Matilde muestra una concepción del ser humano que tiende hacia el bien y sabe que hay un mandato que guardar: «Reconocer que soy tu Dios»[13].

Por su parte, Hadewijch de Amberes insiste en sus cartas: «En verdad tienes mucho que hacer si quieres vivir tanto lo humano como lo de Dios en ti. [...] Haz uso de tu sabiduría y de tu autoridad en todos tus dominios»[14]; es decir, llama a hacer uso de la condición con la que se participa de la divinidad y la humanidad. Ella habla de un Dios trinitario que no tiene necesidad de salir a actuar en el mundo y en la historia, porque Él ya se ha dado en el ser humano: «El soberano de los soberanos, el dominador, es el que da a todos conforme a su poder y su libre elección. Para eso no necesita sacrificarse, ni obrar personalmente o dar con su propia mano»[15]. De ahí que la responsabilidad con la propia vida y con la creación sea concretamente de los seres humanos. En la creación, Dios ha dotado al ser humano de potencialidades y dinamismos para que haga uso de la imaginación y con ella piense y recree el mundo, cuide la naturaleza y armonice las relaciones con todo lo creado.

La comprensión trinitaria siempre es una comprensión referida a la unidad, a la relación entre personas y a la dinámica que cada una de ellas genera en la creación. Así lo expresaba Margarita Porete: «Dios Padre ha obrado en la encarnación, y el Hijo también, y también el Espíritu Santo. De forma que Dios Padre unió la naturaleza humana a la persona de Dios Hijo, y la persona de Dios Hijo la unió a su propia persona, y Dios Espíritu Santo la unió a la persona de Dios Hijo»[16].

Un aspecto fundamental en la teología de las beguinas es la presencia de Jesús, que evoca el sufrimiento y el padecimiento que como varón afrontó en su humanidad. De ahí que ellas asuman que el seguimiento de Jesús significa la asunción de la cruz:

> «Todos deseamos ser Dios con Dios, pero, Dios lo sabe, pocos entre nosotros quieren ser hombres con su humanidad, llevar su cruz, ser crucificados con él y pagar hasta el fin la deuda de la humanidad. Cada uno puede rendirse cuentas a sí mismo, generalmente sabes sufrir y soportar muy poco»[17].

A este propósito, se presenta una teología que desde la visión femenina es sentida y padecida en la totalidad de la persona. La cruz de Jesús es su humanidad, es el sufrimiento compartido en las luchas cotidianas que se viven. Jesús no solo es rostro; es cuerpo que padece, sufre y ama, y se convierte en el mejor espejo para llegar a Dios:

> «El hijo de Dios es mi espejo, pues Dios Padre nos dio su hijo salvándonos. Cuando nos otorgó ese don, no tuvo otro objetivo que el de nuestra salvación tan solo. Y el hijo nos rescató muriendo, actuando en la obediencia de su Padre. Y no tuvo otra consideración al hacerlo que cumplir la voluntad de Dios Padre»[18].

La obediencia, considerada como la mayor virtud, logra la perfección de toda gran obra. No una obediencia a normas y mandatos, sino a la aceptación de la voluntad de

Dios en la vida del ser humano. Así, la obediencia es una actitud permanente y de confianza en Dios, que no nos abandonará, y será una respuesta sostenida a nuestro Creador.

En este mismo sentido, la consideración del misterio trinitario como diálogo de amor halla su máxima expresión en el Espíritu Santo y permite llevar una vida sostenida en él[19]:

> «La magnificencia del Espíritu Santo que se goza en esta felicidad de la Trinidad dijo al Padre: Padre digno de veneración, te ofrezco el consejo de la caridad brotado de ti mismo; no es digno de nosotros ser infecundos, queremos tener un reino creado. Harás espíritus angélicos a mi semejanza, para que se constituyan en espíritus creados, porque una multitud numerosa constituye un verdadero gozo. Respondió el Padre: Tú eres un mismo espíritu conmigo, por ello tu voluntad y tu consejo me complacen. De este modo el Espíritu Santo increado concedió la bondad a los espíritus creados, para que sirvieran a los hombres y se gozarán con su salvación; aunque ellos hubieran perseverado en su felicidad, el hombre también hubiera sido creado»[20].

Hadewijch se refiere al Espíritu mediante un amor perfecto, divino y captable por el ser humano: «Dispuesto y pronto: es la característica del Espíritu Santo»[21]. Ella advierte una manera de ser del Espíritu, que siempre está dispuesto a actuar y con prontitud, y que está en consonancia con la Sagrada Escritura, en la que el Espíritu es el que viene en nuestra ayuda: «El Espíritu viene también en ayuda de nuestra flaqueza. Como nosotros no sabemos pedir como conviene, el Espíritu intercede por nosotros con gemidos indescriptibles» (Rom 8,26).

b) Segundo principio teológico: el anonadamiento, condición para la comunicación trinitaria

Para que el Dios trinitario entre en diálogo con el ser humano es necesario el anonadamiento, la aniquilación o el desasimiento, que significa vaciamiento o desprendimiento de todo aquello que no permite que Dios ocupe todo el ser humano. El anonadamiento es la rendición del ser humano a Dios, que reconoce la dependencia de su creaturalidad. Y en este reconocimiento aprende a negarse a sí mismo, a reconocer que el mejor medio para la comunicación con Dios es la rendición a Él, el abandono a su voluntad y la comprensión de que la existencia humana alcanza la unión con Dios a través de su Hijo, pues con Él y en Él participamos de la vida trinitaria. Así como Jesús «se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz» (Flp 2,8), así el ser humano comprende su condición humana mediante el anonadamiento y asume el camino de obediencia a la voluntad de Dios. En el anonadamiento se muestra lo propiamente humano, la dependencia y la receptividad frente a Dios. De ahí que el anonadamiento interior sea una actitud soportada siempre, resistida, para que a mayor desapego de uno mismo haya mayor unión con Dios. Él no nos exige más que salir de nosotros mismos, para dejar que Él sea en nosotros.

Esta negación revela una espiritualidad encarnada, que contempla el misterio de la encarnación, que busca asumir lo humano en su fragilidad y su grandeza (ser capaz de recibir la vida divina), y que remite y reenvía a los demás. Por ello, el anonadamiento o la kénosis de Cristo no significa búsqueda del sufrimiento; se trata más bien de acoger la propia humanidad y vulnerabilidad, aceptar las situaciones de adversidad que se presentan en la vida y afrontarlas con los mismos sentimientos que Cristo.

Para Matilde de Magdeburgo, un alma anonadada es aquella que tiene «sed de Dios y carece de la gloria mundana, no se siente afectada por la reverencia de los hombres, abraza la soledad, busca el reposo, permanece por humildad en el último lugar y por amor en el más elevado»[22]. El anonadamiento encuentra sentido solo en el amor que Dios Padre revela al ser humano y en que este, en actitud humilde y despojada de toda ambición de poder, le responda.

Margarita Porete es la maestra que más habla del alma anonadada[23], del alma que inicia un proceso de conversión y de reconocimiento para transitar un camino que es de renuncia. En sus diálogos enseña que el anonadamiento es el camino en el que el ser humano cada día busca ser menos él, para que Dios sea más en él; esto es, el ingreso en el mundo de Dios desde la perspectiva humana, en el que constantemente estamos frente a un espejo que nos revela nuestro propio yo, cargado de egoísmo y de fantasías de construcciones de imágenes de Dios. El anonadamiento es un camino de conocimiento personal y de descubrimiento de un Dios que ocupa los deseos humanos y que nos lleva a una vida de paz en caridad, como se presenta en este texto:

> «Mas existe otra vida que llamamos paz de caridad en la vida anonadada. De ella queremos hablar –dice Amor–, buscando poder encontrar:
> I. Un alma que no pueda hallarse
> II. Que se salve por la fe sin obras
> III. Que se halle solo en amor
> IV. Que no haga nada por Dios
> V. Que no deje de hacer nada por Dios
> VI. A la que no se le pueda enseñar nada
> VII. A la que no se le pueda quitar nada
> VIII. Ni dar nada
> IX. Y que no tenga voluntad»[24].

El anonadamiento se convierte en un permanente estado de apertura, de gratuidad y de amor que pone de manifiesto la irrupción de Dios en el ser humano. Un Dios que siempre es más y que despierta en el hombre el deseo de vaciamiento.

Para Hadewijch de Amberes, el alma anonadada[25] es aquella que se desnuda y, como ante un espejo, puede observar que todas las imágenes de Dios, todas sus ambiciones y deseos de poder no son más que construcciones propias, que no le han permitido ser ella

misma. Un alma anonadada, desasida, es aquella en la que Dios puede llegar a morar y así convertirse en icono de la divinidad. El anonadamiento se logra solo por la acción amorosa de Dios, que invita al alma a su total abandono:

> «En el abandono del amor desnudo no subsiste bien creado, pues Amor despoja de toda forma a los que acoge en su simplicidad. Libres de todo modo, extraños a toda imagen, esa es la vida que en la tierra llevan los pobres de espíritu»[26].

La maestra sabe que, a pesar de que el ser humano puede dar un no a Dios, Él siempre estará ahí, como el deseo latente que invita y atrae.

> «Los que van a Dios por el camino del infierno se sacian a pesar de que no comen, porque no pueden creer ni esperar que sean capaces de satisfacer al amor de acuerdo con lo que es en su misma y divina sustancia. Estos viven en la tierra de la deuda y la razón corre por todas sus arterias invitándoles a que magnifiquen el anonadamiento de Dios y de sus amigos»[27].

Hadewijch invita a una mirada interior que supone el conocimiento personal de la habitación divina y el establecimiento de la relación con los otros. Pues es el amor divino que se integra en el ser humano y llega a su profundidad para renovarlo y llenarlo de un amor desbordante. Así, el ser humano se ve en el deber de responder con amor al amor, porque solo quien está lleno de amor puede dar solo amor.

c) Tercer principio teológico: el Dios trinitario es fruir de amor

En la concepción de un Dios uno y trino, las beguinas aportaron un conocimiento teológico de una experiencia del amor y la bondad de Dios que produce gozo o fruición del bien amado y poseído; de una relación que es de afecto mutuo, de confianza y de permanente diálogo; de un seguimiento a Jesús que implica anonadamiento, en el que el sufrimiento y la muerte son parte de la vida y, como tal, de la plenitud de esta; en una experiencia de Dios que necesariamente pasa por la entrega y el servicio a los demás, los más pobres y enfermos, y en la comprensión de que Dios no es el responsable de la miseria humana, sino que somos nosotros los que la hemos generado y, por tanto, le debemos una explicación a Él. Y esto solo puede darse a partir de una experiencia íntima, narrada por quien ha vivido en su propio ser la bondad y la misericordia de un Dios siempre dándose.

El encuentro con el Dios trinitario produce gozo, deleite, regocijo, atracción y deseos irrefrenables de estar en su presencia. Es el Dios que lleva al ser humano a integrar cuerpo, alma y espíritu, por una parte, y entendimiento, memoria y voluntad, por la otra, haciendo comprensibles las más secretas y profundas experiencias del alma:

> «Debo descender contigo para nuestro mutuo gozo. Esta fruición es inefable. [...]. El alma enamorada nunca se cansa de alabar, por ello grita al cielo desde lo hondo de sí misma y de sus deseos, en unión por todo lo creado»[28].

La fruición envuelve al ser humano en una actitud de gratuidad, de manifestación afectuosa, de deleite y gozo con el bien amado.

La fruición lleva al conocimiento del amor y de la bondad de Dios. El ser humano advierte que su gozo es fruto de una presencia que se dona permanentemente:

> «Dios se mantiene inclinado a través del tiempo para todo lo que podamos recibir y lo que queramos recibir y lo que queramos conocer. Lo tendremos en la medida y forma que lo queramos, hasta que sea uno con nosotros en el amor y en la fruición»[29].

La fruición es ya el efecto de la unión del hombre con Dios. De esta manera, el fruir evoca el «toque» de lo divino con lo humano.

La fruición es la expresión del encuentro unitivo con la Trinidad, encuentro que se da mediante el anonadamiento o desasimiento, como lo expresa Margarita Porete:

> «Y el divino amor de unidad engendra en el alma anonadada, en el alma liberada, en el alma clarificada, sustancia permanente, fruición agradable y amorosa conjunción. Por la sustancia permanente la memoria tiene la potencia del Padre. Por la agradable fruición el entendimiento tiene la sapiencia del Hijo. Por la amorosa conjunción la voluntad tiene la bondad del Espíritu Santo»[30].

Por consiguiente, el Dios trinitario es un Dios que goza y disfruta de la criatura, que se recrea en ella y le hace experimentar el deleite de su compañía. Ese fruir para el ser humano viene a significar aquello que siempre se busca, se anhela y se desea poseer como el objeto amado. Sin embargo, el Dios trinitario no se deja poseer, de ahí que las beguinas hablen de una presencia y ausencia de Dios que causa gozo y a la vez sufrimiento. Porque si bien la fruición es el saborear internamente la presencia divina que desde siempre ha estado esperando por el ser humano, a su vez es sufrimiento para que esa presencia se dé en el fondo del alma y se quiera tener siempre. De esta manera, el camino es el anonadamiento que permite necesariamente al Dios trinitario hacernos comprender que los seres humanos estamos creados para la felicidad y que esta felicidad no está fuera, sino que reside dentro, y al tomar conciencia de que está dentro podemos dejar que nazca todo aquello que es de las tres personas divinas, origen de vida, bondad, misericordia, amor y gozo.

Las beguinas entendieron y percibieron el fruir de la unión trinitaria como conocimiento de la misericordia y del amor de Dios; no afirmaron propiamente un Dios masculino, sino que prefirieron pensar en un Espíritu-Amor que dialoga y se relaciona con el alma, en un verbo encarnado que para ellas fue la participación de los seres humanos en la propia divinización. Y por ello desde la finitud humana se participa y se padecen las vicisitudes de la presencia y de la ausencia de Dios en muchos momentos de la vida. El amor que es Dios fue para ellas en muchas ocasiones motivo de ausencia. Un amor que hacía sufrir, que lleva a horas de silencio y de soledad y a noches de

pensamientos y deseos de ver alumbrar el día. La experiencia de Hadewijch en el poema es un grito desesperado, pero confiado y acostumbrado:

> «Yo clamo y me lamento: a vos el día, a mí la noche y el furor de amor. Mi angustia es grande, desconocida de los hombres»[31].

Presencia y ausencia de Dios son dos aspectos que están en el ser humano y que le permiten experimentar el fruir de Dios, como hemos visto. Las beguinas advierten un intenso placer de vivir cuando el alma ha sido tocada y animada por la presencia de la divinidad, y por eso no se conforman con poco, sino que buscan más, y ese «más» está en el Dios incogitable del que posteriormente habla Muraro:

> «Dios estaba aquí y allá, estaba lejísimos y muy cerca, era lo otro y la relación con lo otro, era el ser y su reserva inagotable, presente en cada criatura desde siempre»[32].

En este no poner de acuerdo las palabras, las beguinas hablaron de la fruición y de la desolación que causa la ausencia del amado. Así, ellas acudieron a un lenguaje que les permitió expresar la realidad inabarcable de un Dios inefable que bulle en el interior del ser humano, donde su ausencia y presencia se presentan como un dinamismo que posibilita una palabra humana sobre Dios.

d) Cuarto principio teológico: el Dios trinitario es *poiésis*

Las beguinas hablaron de un Dios que crea y recrea su propia obra, de un Dios que inspira en el ser humano creación y deseos inagotables de un encuentro unitivo con su Creador. En este sentido, ellas se convirtieron en poetas y artistas para hablar de Dios. Se dejaron poseer por una fuerza que no venía de ellas, sino de «Aquel» que las poseía y del que pudieron hablar. No buscaron un protagonismo porque entendieron que lo importante no es el sujeto, sino el mensaje que transmitían mediante su poesía, sus cartas, visiones y canciones.

Si bien ellas se encontraron, inevitablemente, con la inadecuación del lenguaje para asir la inmanencia radical en que acontece la habitación y la *autodonación* de Dios en la vida de los seres humanos, buscaron los medios para transmitir los más profundos secretos de la relación del alma con Dios. Hadewijch lo manifestaba de la siguiente manera:

> «Pero aun cuando confieso que parecen maravillas, estoy segura de que no te asombrarás, sabiendo que el lenguaje celestial supera la comprensión de los terrenales. Para todo lo terrenal se encuentran palabras y pueden ser en neerlandés, pero aquí no me sirve el neerlandés ni tampoco las palabras. A pesar de que conozco la lengua lo más a fondo que se puede, no me sirve para lo que acabo de mencionar, y no conozco medio de expresarlo»[33].

Es la experiencia del temor de caer en un lenguaje que no da razón de lo que realmente se quiere comunicar. Pero como la experiencia de Dios no puede quedar en silencio, ellas supieron hacer uso de los recursos de la retórica para expresar con profundidad, belleza y elegancia el amor de Dios, objeto de sus creaciones poéticas, de la lírica amorosa, de la exaltación de los sentimientos, del simbolismo, del amor apasionado, de ese amor que no alcanza a expresar las profundas sensaciones que se despiertan y los ardientes deseos de poseer al Amado.

Así, la poesía cobró especial importancia para transmitir la experiencia de Dios. La poesía surgió como una fuerza extraordinaria que las llevó a poner por escrito una experiencia de los más profundos sentimientos de atracción hacia el Amado. La poesía expresó una inspiración que no era propiamente de ellas, sino de un poder divino que las poseía y las hacía hablar con hermosura, como decía Platón al referirse a los poetas: «Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar de todas las cosas»[34].

Plasmaron en sus escritos las emociones internas que brotaban espontáneamente. Lo que hicieron fue exteriorizar una fuerza y una luz divina que las convertían en trovadoras de Dios y profetas de su pueblo. Se tomaron la libertad, mediante un lenguaje poético, de hacer analogías y de representar el amor de Dios a la manera humana, y acudieron a los símbolos para llenar de sentido aquello que vieron, experimentaron, escucharon y nombraron. Así lo expresaba Hadewijch:

> «Los caminos de Amor son inauditos,
> como bien sabe quien pretende seguirlos;
> turban de repente al corazón resuelto,
> el que ama no puede encontrar constancia.
> Aquel a quien Amor
> toca en el fondo del alma
> conocerá muchas horas sin nombre.
> Tan pronto ardiente, tan pronto frío,
> tan pronto tímido, tan pronto audaz;
> muchos son los caprichos del amor.
> Pero a cada momento nos recuerda
> nuestra inmensa deuda
> con su elevado poder,
> que nos atrae y nos reclama para él solo.
> Tan pronto gracioso, tan pronto terrible,
> próximo ahora, lejano después;
> para quien lo conoce y en él confía,
> esto mismo es el gozo supremo,
> ¡cómo Amor abraza y golpea a la vez!
> Tan pronto humillado, tan pronto exaltado,
> oculto ahora, revelado después;

para ser colmada por Amor un día
hay que recorrer riesgos y aventuras
hasta alcanzar el punto
en que se degusta la pura esencia del amor.
Tan pronto ligero, tan pronto pesado,
oscuro ahora, claro después;
en la dulce paz, en la asfixiante angustia
dando y recibiendo,
esa es la vida de aquellos
que se pierden
en los caminos de Amor»[35].

Las beguinas mostraron una pluralidad de símbolos en los que se puede interpretar una variedad de lenguajes cuya función es despertar el deseo de la curiosidad y el ansia por el saber. Presentaron el lenguaje simbólico como la capacidad que tiene el ser humano para comunicar o expresar lo que lleva dentro. Así, el lenguaje simbólico fue un recurso que comunicó de manera clara, racional y familiar una realidad que necesitaba ser conocida de un modo diferente. De esta forma, elaboraron una teología desde la experiencia de la ausencia y presencia de Dios, en la que toma nuestras vidas, se hace presente y su presencia colma y sacia. En cambio, su ausencia es la que advierte y nos pone en camino de búsqueda, porque, gracias a la ausencia, nuestros deseos se activan y nos sitúan en un camino de conocimiento de nuestras limitaciones y de descubrimiento de la presencia divina que nos llena de sentido. Ellas hablaron de un Dios creador que es objeto de alabanza:

«Dichosos, Señor, los ojos que contemplan este divino fluir de amor tan grande y estas maravillas que yo no puedo describir de otra manera»[36].

Y reconocieron que solo en el anonadamiento se podrá llegar a tener el conocimiento de la bondad de Dios:

«Pues el esfuerzo de los hombres y el querer tener materia externa a uno mismo para acrecentar en sí el amor de Dios no es sino una ceguera del conocimiento de la bondad de Dios»[37].

Afirmaron que la relación del ser humano con Dios requiere un lenguaje de símbolos, ritos y signos que nos recuerdan la condición humana, necesitada de expresiones personales y de celebraciones comunitarias.

3. Consideraciones finales

Hemos desarrollado brevemente algunos principios teológicos presentes en la teología de las maestras beguinas. Aquí solo hemos dado un paso, modesto y limitado, que recoge, profundiza y avanza en el cocimiento de su teología; el camino está abierto hacia nuevas interpretaciones y desarrollos de otros principios teológicos. Es importante

destacar que las beguinas dieron un paso más allá de las explicaciones y de las interpelaciones teológicas que en la Edad Media se hicieron sobre el Dios trinitario. Interrogadas por un Dios creador, por la filiación divina y por la comunicación de Dios al ser humano, ellas fueron mostrando simbólicamente la experiencia trinitaria. Fundamentadas en la imagen del ser humano a semejanza de su Creador, como lo describe Génesis 1,27, mostraron una relación comunicativa, de autodonación, que hace al ser humano responsable de su condición de semejanza. Describieron un Dios que se revela permanentemente y que la mejor manera de comprender su revelación es la encarnación, en la que se une lo divino con lo humano. De ahí que, para ellas, la revelación fuese siempre presente, en la unidad y en la capacidad de conocer y saber cómo es Dios. Por eso la unión con Dios es un tema que aparece reiterativamente en sus textos.

Sus escritos revelan la comprensión e interpretación del Misterio más allá de una confrontación doctrinal con los otros. Expresan un pensamiento libre de acometidas doctrinales y, en cierta forma, libre de adhesiones personales a autoridades patrísticas y académicas, en el sentido de grandes teorizaciones y disertaciones. Otorgan atributos al Dios trinitario, describen una experiencia personal con Dios, una experiencia que revela a la Trinidad en relaciones perfectas y cuya función es dar vida:

> «Dios, origen y principio de todo, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es suficiente en sí mismo y no necesita de nadie. De Él fluía y tornaba el gozo antes de la creación, comunicándole la plenitud de la dulzura que felizmente compartía»[38].

Son desbordantes los atributos que dan a la Trinidad, fruto de una vida que se ha visto enriquecida con los lenguajes simbólicos y poéticos. Una vida que ha sido tocada por la divinidad y que las llevó a afirmar:

> «Contempla a la Trinidad Santa cómo se gloría en su sabiduría increada, en su infinita clemencia, en su eterna verdad, en su inconmensurable eternidad. Contempla el júbilo dulcísimo y feliz de la Trinidad que resuena en sí misma a plena voz y del que mana toda suavidad de aquellas palabras divinas»[39].

Esta comprensión es novedosa en su tiempo, puesto que no era propiamente una terminología con la que la teología se pronunciaba sobre la Trinidad[40], sino que era la comprensión libre y espontánea de un Dios comunicado en un lenguaje que evoca el fruir y la belleza de la que rebosan las palabras llenas de poemas y de lírica:

> «El Padre ha derramado su nombre dándonos al Hijo y devolviéndonos dentro de Él. El Padre ha derramado su nombre enviándonos al Espíritu Santo. El Padre ha derramado su nombre intimando al Espíritu Santo que volviera a su seno con todo lo que hubiere inspirado. El Hijo ha derramado su nombre naciendo en la persona de Jesús, ungiendo con aquel nuestras flaquezas y salvando todo lo que quisiere ser salvado»[41].

Así, la concepción de la Trinidad es la historia de un Dios que se da, se ofrece y deja

en libertad al ser humano para recibir y dar su amor.

---

[1] El Concilio de Vienne, en 1312, con el papa Clemente V, decreta que su modo de vida debe ser prohibido definitivamente y excluido de la Iglesia de Dios. Una presentación y el texto completo de este concilio se puede encontrar en Believe Religious Information Source: *Council of Vienne*. En www.mb-soft.com/believe/txs/vienne.htm (13 de noviembre de 2015). En el n. 14 se afirma: «*We have frequently received unfavourable reports of their teaching and justly regard them with suspicion*».

[2] J. VAN MIERLO, «Béguins, béguines, béguinages», en Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, vol. 1, Beauchesne, París 1935, 1341-1352; aquí 1344.

[3] Diana de VALLESCAS PALANCA (ed.), *Libertades ¿ganadas o perdidas?,* Visión Libros, Madrid 2009, 119.

[4] Gonzalo SOTO POSADA, *Filosofía medieval,* San Pablo, Bogotá 2007, 355: «Para ello hay tres grados: la simbólica material, la simbólica catafática y la simbólica apofática. La primera remite a las cosas como signos de Dios. La segunda remite a los conceptos que podemos elaborar sobre Dios. La tercera es la experiencia mística, punto de llegada de la simbólica material y conceptual, que es la negación continua y remoción creciente de los envoltorios simbólicos y de los conceptos para hablar y vivir de Dios, dejarnos poseer por su Luz como *Kenosis agnostos-unión* sin conocimiento».

[5] Alain de LIBERA, *Pensar en la Edad Media,* Anthropos, Barcelona 2000, 231-232.

[6] Mª Jesús BALBAS CISNEROS, Rosa GUERRA BAUTISTA Y Mabel ZORRILLA CAÑADA, *Hilando fino: mujeres, un viaje en común,* Icaria, Barcelona 2007, 291.

[7] Cf. Antonio GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental,* Sal Terrae, Santander 1999, 448: «La verdad de la revelación cristiana no es otra que Cristo mismo, con quien Dios se ha identificado. Es la verdad en un sentido helénico, porque en él se desvela *(alétheia)* el misterio escondido por los siglos (Ef 3,9). Y es la verdad en el sentido hebreo, porque Cristo se ha convertido en la roca firme (1 Cor 10,4; 1 Pe 2,4-8) sobre la que es posible depositar nuestra confianza *(‘aemunah)*».

[8] GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica,* 406: «Las afirmaciones fundamentales de la fe cristiana se derivan todas ellas coherentemente de la afirmación primera y fundamental, en la que confesamos que Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo».

[9] Cf. Karl RANHER, *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona 1979, 17.

[10] Esto presupone la unidad del ser y el conocer en virtud de la regla *Non enim plura secundum se uniuntur,* que en este caso diferencia lo intelectivo de lo existencial, pero que reconoce su unidad previa en la praxis cristiana y lo reconduce a una unidad superior en Dios. Cf. José Antonio SAYÉS, *La esencia del cristianismo*. *Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar,* Cristiandad, Madrid 2005, 30-31. Cf. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica,* 71-111.

[11] Citado en Alain DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre,* Olañeta, Madrid 1999, 11.

[12] MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina que ilumina los corazones*, trad. de Daniel GUTIÉRREZ, Monte Carmelo, Burgos 2004, 58. Continúa la autora narrando la creación del hombre a imagen de Dios: «Adán recibió de Dios una esposa revestida de todas las virtudes y adornada con un cuerpo hermoso. Era cariñosa y recatada, conforme en esto al hijo de Dios. Sus cuerpos habían sido creados sin estímulo del pecado, revestidos con angelical vestidura: habrían de engendrar a sus hijos en amor santo, como el brillo del sol traspasa el agua cristalina. Pero apenas gustado el bocado prohibido, se deformaron sus cuerpos, como por desgracia lo experimentamos ahora. Si Dios Trinidad nos hubiera creado en tal deformidad, el hombre no podría avergonzarse recurriendo a la creación».

[13] *Ibíd.,* 59.

[14] HADEWIJCH DE AMBERES, *Dios, amor y amante. Las cartas*, trad. de Pablo María BERNARDO, San Pablo, Madrid 1986, 119-120.

[15] *Ibíd.,* 120.

[16] MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples,* ed. y trad. de Blanca GARÍ, Ediciones Siruela, Madrid 2005, 68.

[17] HADEWIJCH DE AMBERES, *Flores de Flandes*. *Cartas, visiones y canciones,* ed. y trad. de Loet SWART y Carmen ROS, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, 72.

[18] MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples,* 156.

[19] Probablemente, las maestras tuvieron la idea del Espíritu Santo a la manera como fue transmitido por la teología latina, en el sentido de «*Spiritus*, aliento, respiración, que corresponde al hebreo *Ruah* y al griego *Pneuma*, que nos pone en camino. El Espíritu es la forma que los humanos tienen de vivir. [...] Sabemos con Jn 1,14 que la Palabra del Espíritu de Dios se ha hecho carne, es decir, humanidad sufriente y creadora. [...] En el principio la

tierra era caos y oscuridad sobre el abismo. Pero el Espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas (Gn 1,1-6). Formó al humano con barro del suelo e insufló en su nariz Espíritu de vida y resultó un viviente» (Juan José TAMAYO [dir.], *Nuevo diccionario de teología,* Trotta, Madrid 2005, 302-303).

[20] MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina que ilumina los corazones*, 56-57.

[21] HADEWIJCH DE AMBERES, *Dios, amor y amante. Las cartas*, 112.

[22] MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina que ilumina los corazones*, 235.

[23] Cf. Edith GONZÁLEZ BERNAL, *Mística medieval femenina. El lenguaje de ayer y de hoy* (tesis doctoral), Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2015, 289.

[24] MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, 54.

[25] Cf. E. GONZÁLEZ BERNAL, *Mística medieval femenina. El lenguaje de ayer y de hoy,* 289.

[26] HADEWIJCH DE AMBERES, *El lenguaje del deseo*. *Poemas*, trad. de María TABUYO, Trotta, Madrid 1999, 142.

[27] HADEWIJCH DE AMBERES, *Dios, amor y amante. Las cartas,* 154.

[28] MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina que ilumina los corazones*, 364-365.

[29] HADEWIJCH DE AMBERES, *Dios, amor y amante. Las cartas*, 151.

[30] MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, 160.

[31] HADEWIJCH DE AMBERES, *El lenguaje del deseo,* 88-89.

[32] Luisa MURARO, *El Dios de las mujeres,* trad. y pról. de María Milagros RIVERA, Instituto de la Mujer, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid 2006, 125.

[33] HADEWIJCH DE AMBERES, *Dios, amor y amante. Las cartas*, 117.

[34] PLATÓN, *Diálogos I,* trad. de Julio CALONGE RUIZ, Emilio LLEDÓ ÍÑIGO y Carlos GARCÍA GUAL, Gredos, Madrid 1982, 257.

[35] HADEWIJCH DE AMBERES, *Dios, amor y amante. Las cartas,* 67.

[36] MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina que ilumina los corazones*, 55.

[37] MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, 79.

[38] MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina que ilumina los corazones*, 52.

[39] *Ibíd.*

[40] «Decir Trinidad significa decir el único Dios de Abrahán, Isaac, Jacob, Padre de nuestro Señor Jesucristo, el cual manifiesta y envía al Espíritu Santo como don procedente del Padre por medio del Hijo. [...] En el Nuevo Testamento se presenta la obra de salvación ligada a Jesús como el gran revelador del Padre y camino de acceso a la comunión con él en la santificación del Espíritu Santo. [...] Dios resulta ser entonces un circuito de amor en el cual se insertan los hombres gracias al misterio pascual de muerte, resurrección y glorificación» (*Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Estella 1995, 997).

[41] HADEWIJCH DE AMBERES, *Dios, amor y amante. Las cartas,* 156.

4 | TERESA DE JESÚS: ENTRE OBEDIENCIA Y TRANSGRESIÓN

Desde la constatación, cada vez más evidente, de que para entender a Teresa de Jesús (1515-1582) y a otras mujeres en la historia es necesario partir de lo que les supuso ser mujer en la sociedad de su tiempo, el capítulo va trazando el camino recorrido por Teresa para llegar a ser la mujer que fue: desde su capacidad de implicación en la historia que le tocó vivir, las sombras y las sospechas que la acecharon mientras escuchaba la invitación de Aquel por quien se sentía habitada, hasta la osadía y la obediente transgresión. Teresa, mujer espiritual inmersa en un mundo en un que la espiritualidad era el tema polémico, supo tomar postura e implicarse profundamente porque, para ella, Dios era real, *divina compañía* siempre presente en la que se sentía *engolfada* y por quien se convierte en narradora y maestra de espiritualidad.

Introducción: Mística y política, obediencia y transgresión

Para situar esta aportación sobre Teresa de Jesús en el marco de las Jornadas de la Asociación de Teólogas Españolas: «La experiencia de Dios que implica y complica: mística y política», me gustaría empezar citando unas palabras de un libro recientemente escrito:

> «Teresa supo reinventar la política, poniendo en su centro no el poder de las armas, sino la espiritualidad personal soberana de cada ser humano. Su revolución mística consistió en creer que la espiritualidad personal es capaz de cambiar verdaderamente tu vida y el mundo»[1].

Sí, Teresa influyó en su mundo porque se sabía visitada por el Misterio, porque se había experimentado habitada por una divina presencia que la acompañaba, en la que se sentía engolfada, que acontecía en ella sin casi darse cuenta y la visitaba «a deshora». Así entretejió mística y política. Sabía que «estando hecha una cosa con el fuerte se le había de pegar fortaleza», y tomó postura, como mujer, en la sociedad y en la Iglesia de su tiempo. Eso le supuso caminar sobre un hilo delgado entre obediencia y transgresión en los «tiempos recios» del Siglo de Oro español, en medio de contradicciones,

sospechas y fuertes oposiciones.

Hoy, muchas estamos de acuerdo en afirmar que la razón por la que Teresa encontró tanta oposición a sus proyectos y escritos fue fundamentalmente el hecho de ser mujer en un momento histórico en el que las mujeres vivían una discriminación muy fuerte. Más allá de la atadura que suponían los roles y espacios asignados por la sociedad y la Iglesia, las mujeres espirituales vivían una gran presión, y mucho mayor si, como en el caso de Teresa, se convertían en maestras de espiritualidad, ámbito restringido exclusivamente a los varones.

Por eso es fácilmente comprensible que su manera de entender la vida y la espiritualidad, y su misión de escritora y fundadora generasen un fuerte clima de desconfianza.

Podríamos citar muchos datos para ilustrar la falta de valoración y la discriminación de las mujeres en la España imperial, pero baste uno como ejemplo. Teresa fue proclamada patrona de España poco después de su muerte, y posteriormente el papa Inocencio X ratificó la proclamación en 1626, pero poco más tarde se anuló por la extendida opinión de quienes consideraban que dar este título a una mujer representaría una afrenta para el apóstol Santiago, patrón de España[2].

Podemos afirmar que para comprender realmente a Teresa de Jesús, con todo lo que implicaron su vida y sus osadías, es necesario intentar entender lo que le supuso ser mujer; preguntarnos qué presiones vivió por el simple hecho de pertenecer al sexo femenino; descubrir cómo influyeron en ella, en sus opciones y en sus escritos, las visiones que existían sobre lo que significaba ser varón y ser mujer en el siglo XVI, y llegar a atisbar el camino que tuvo que recorrer para encontrar palabras y símbolos que lograran comunicar su propia experiencia del Misterio.

Para acoger, interpretar y entrar en diálogo con la palabra de Teresa, una mujer de la que nos separan tantos siglos, es también fundamental acercarnos al espacio histórico en el que vivió.

1. Las mujeres en el siglo XVI

Los moralistas[3], que sin lugar a dudas eran todos varones[4], escribieron sobre cómo tenían que comportarse las mujeres. Hablaron de «la mujer» como una abstracción, pues las mujeres en su diversidad no contaban para ellos. Estaban convencidos de que el pecado y todos los males de él derivados provenían de la conducta equivocada de Eva, que se dejó seducir por el demonio.

A la mayoría les preocupaba demostrar la superioridad natural de los varones y la

inferioridad natural de las mujeres. Ellos expresaban la visión del mundo de las clases aristocráticas, que defendían un orden social estamental y actuaban como portavoces de un ideal masculino en una sociedad fuertemente patriarcal. Se referían fundamentalmente a las mujeres de la nobleza y de la hidalguía, y a ellas imponían su modelo de mujer.

El horizonte digno para las mujeres en el siglo XVI se movía entre dos únicas posibilidades: el matrimonio o el convento. Las mujeres tenían que ser modelo de obediencia, humildad, modestia, discreción, vergüenza y retraimiento. Debían hablar poco, comportarse con orden y concierto, caminar con los ojos bajos. No debían hablar con personas de fuera, y mucho menos si eran del sexo masculino. El encierro era una táctica fundamental para asegurar la honestidad de la mujer, la virginidad si era doncella o la fidelidad si era casada. De esta manera se cuidaba la honra familiar.

La familia poseía una estructura piramidal en la que la autoridad suprema era detentada por el padre. La mujer casada debía obediencia al marido y tenía que ser sumisa a él. Cumpliendo con perfección su deber con el marido, los hijos, el gobierno de la casa y el cuidado de la economía doméstica, la mujer se redimía y convertía en «mujer varonil». El ámbito doméstico era el destino natural de las mujeres, porque no se creía que tuvieran la inteligencia necesaria para los negocios del ámbito público[5].

Las monjas podían serlo por opción o por necesidad. Y su motivación daba lugar a diversidad de conductas. En muchos casos, entrar en un convento se convirtió en la solución para la clase media y la pequeña aristocracia, ya que sus familias no podían asumir la dote de todas las hijas. Para los moralistas, las monjas, como todas las mujeres, debían ser obedientes, modestas, discretas, vergonzosas, devotas, silenciosas, graves..., pero en sumo grado.

Los conventos participaban en la organización de la sociedad estamental de la época. La situación económica de los conventos de mujeres, por lo general, era muy difícil. Había que contar con la figura del confesor obligado, que normalmente era también el vicario. Su presencia era de orden disciplinar y ejercía actos de gobierno en la comunidad; implicaba también la administración de los sacramentos. Los conventos femeninos pagaban una renta a los masculinos como remuneración por los servicios prestados: misas, confesiones y vicaría.

El convento también supuso una posibilidad para las mujeres. Muchas encontraron allí el espacio para participar de los grandes temas de la época, dialogar y consultar con teólogos. Otras no permitieron imposiciones en la elección de prioras por parte de los vicarios, se enfrentaron con el poder eclesiástico, se reconocieron a sí mismas la autoridad de hacer historia y se atrevieron a proponer otra manera de vivir la vida religiosa.

2. Contexto religioso del siglo XVI en España

En la España del siglo XVI, las corrientes humanistas renacentistas llevaron a una intensificación de los sentimientos religiosos y se produjo un proceso de florecimiento de distintas corrientes espirituales, hecho que marcará profundamente la vida de Teresa, por su especial sintonía con esta nueva manera de entender y vivir la espiritualidad.

La influencia del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) y de Erasmo de Rotterdam (1466-1536) será incuestionable. El erasmismo provocó una profunda revolución en la realidad española. Su influjo llegó no solo a un reducido número de intelectuales, sino que cautivó a la aristocracia y alcanzó a las clases sencillas. Erasmo deseaba, por un lado, popularizar las Sagradas Escrituras en el idioma del pueblo y, por otro, vivir la fe cristiana desde la perspectiva de la gracia, de una manera más existencial, fruto de una experiencia personal con Dios, más que desde un camino voluntarista basado en verdades racionales. Propagaba la *devotio moderna,* que acentuaba el recogimiento interior y la oración mental como medios para cultivar una relación con Dios más genuina y espontánea.

Ideas y tendencias muy similares a las de Erasmo estaban ya presentes en la España del siglo XV, en la que el cardenal Cisneros tuvo un papel fundamental[6]. En su tiempo, un buen grupo de españoles estaba acostumbrado a leer temas del Evangelio y extractos del Nuevo Testamento en su lengua nativa, incluidas las mujeres, para quienes este momento se convirtió en un tiempo propicio para incursionar con mayor libertad en el mundo religioso y en el ámbito de la espiritualidad. El mismo cardenal Cisneros consultaba a Juana de la Cruz[7], reconocida predicadora de la diócesis de Toledo[8]. Fue una época en la que el catolicismo español abrazaba una gran cantidad de matices diversos y de polémicas internas, a los que más adelante pondrán fin el Concilio de Trento y la Contrarreforma española[9].

Por esta apertura al laicado y, en particular, a las mujeres, se fueron generando grupos que se reunían en casas familiares a leer y comentar la Sagrada Escritura. Estos grupos no tenían una doctrina común, pero compartían la creencia de que la persona poseía la capacidad de comprender la Escritura cuando el Espíritu Santo la iluminaba. De esta creencia surgirá el nombre despectivo que recibirán: «iluminados» o «alumbrados». En relación con estos grupos, dos factores sociológicos serán muy importantes: en primer lugar, que la mayoría de sus integrantes o simpatizantes eran judeo-conversos; en segundo lugar, que las mujeres tenían los principales roles de liderazgo[10]. En 1525, la Inquisición publicó el «Edicto contra los alumbrados». El hecho de que las mujeres tuvieran roles de liderazgo en estos grupos justificará la reafirmación de la misoginia eclesiástica. Después, la Contrarreforma aumentará la desconfianza hacia la espiritualidad de las mujeres y reforzará el control de los varones en la jerarquía[11].

Por otro lado, se fueron consolidando cuatro escuelas principales de espiritualidad: el recogimiento de los franciscanos de Alcalá, la naciente Compañía de Jesús, el movimiento de Juan de Ávila en Andalucía y el movimiento en torno a los dominicos de Valladolid. Estas corrientes proponían una reforma desde dentro, desde la vida espiritual. El recogimiento, basado en la *devotio moderna,* será aceptado dentro de la ortodoxia eclesial. Sin embargo, «las fronteras entre ambos movimientos fueron difusas y no pocos personajes que hoy consideramos maestros tuvieron que pasar por los tribunales de la Inquisición»[12].

Uno de los conflictos más significativos en esta época, y que nos ayuda a entender mejor a Teresa, es el que se dio entre «espirituales» e «intelectuales». Desde finales del siglo XIV, se va gestando una ruptura entre mística, en cuanto a experiencia de la fe, y teología, en cuanto a ciencia de la misma. Se da una confrontación abierta entre personas de experiencia religiosa y teólogos de escuela. Los primeros rechazan el intelectualismo escolástico en el que habían incurrido algunas escuelas teológicas. Son los llamados «espirituales», que van a defender el acceso de todas las personas a los grados más altos de la vida espiritual. Son partidarios de divulgar la experiencia de Dios de modo que sea accesible para todos. Algunos representantes de esta corriente son fray Luis de Granada, Juan de Ávila, Francisco de Osuna y fray Pedro de Alcántara. Los teólogos son los llamados «intelectuales» o letrados. Sospechan de toda espiritualidad que acentúe la vía afectiva para el conocimiento de Dios. Consideran que solo la fe, apoyada en la razón, es garantía de un buen acceso al conocimiento de Dios y ponen en tela de juicio la práctica de la oración mental, especialmente si es practicada por mujeres. Un ejemplo de esta mentalidad, dominante entre las autoridades eclesiásticas del momento, es la publicación del Índice de libros prohibidos del inquisidor Valdés, en 1559.

Son tiempos difíciles para quienes sintonizan con esta nueva manera de entender la espiritualidad. Teresa los llama «tiempos recios». En la sociedad castellana es el momento de la sospecha, de la persecución y de los tribunales. Las mujeres serán un sector muy vulnerable. Se les roba la posibilidad de adentrarse en la profundidad y en la anchura del Misterio. Se las considera incapaces de la contemplación, porque se pueden autoengañar y ser víctimas del demonio. Para evitar peligros, deben contentarse con hilar, rezar vocalmente y practicar las virtudes.

Otro sector vulnerable era el constituido por los judeo-conversos. Muchos de ellos se habían sentido atraídos por la nueva espiritualidad, que ya era popular en España. Además, el simple hecho de ser judeo-converso llegará a ser sospechoso en sí mismo:

> «Ser públicamente conocidos como "conversos" colocaba a una familia, aunque rica y prestigiosa, en una situación de incertidumbre e inferioridad, y exponía a cada uno de sus miembros a sufrir afrentas y exclusiones. Sufrían la discriminación provocada por los "estatutos de limpieza de sangre". Del mismo modo, significaba ser más fácilmente objeto de denuncias a la Inquisición, el tribunal instituido en 1478»[13].

También Teresa era de origen judeo-converso. Su familia procedía de Toledo. Su abuelo Juan Sánchez, comerciante de lanas y sedas, se había visto obligado a trasladarse a Ávila a inicios del siglo XV, porque en 1485 había sido procesado por la Inquisición de Toledo por diversos delitos de herejía y apostasía. En otras palabras, se le acusaba de haber vuelto al judaísmo, la religión de su padre. Por esta razón fue condenado a llevar el sambenito por las calles de Toledo. Toda la familia había perdido la «honra», la buena reputación, construida no sobre la base de las virtudes de la persona, sino sobre la opinión de los demás y que consistía, sobre todo, en ser «cristiano viejo»[14].

Así fue el ambiente en el que vivió Teresa de Jesús: una España turbulenta en la que se propugnaban ideas nuevas, especialmente en el ámbito de la espiritualidad, sobre las cuales se cernía un clima de desconfianza por parte de las autoridades encargadas de velar por la ortodoxia. Ella, desde su condición de mujer y marcada por una honda relación con Dios, no podía hallarse ajena a esta realidad, con la que experimentaba una profunda sintonía. Teresa vivirá en carne propia este conflicto y será acusada repetidas veces ante la Inquisición, «principalmente de tener un espíritu visionario... [y] de propagar y difundir falsas doctrinas sobre la oración mental, aprendidas en los libros de famosos herejes o alumbrados»[15].

Teresa levantaba sospechas por muchas razones: por su origen judeo-converso y por tener relación social con otros conversos; por ser fundadora por los caminos de España, cuando debía estar orando en su celda, y por liderar un movimiento reformista de mujeres y varones no siempre bien acogido, ni siquiera en su misma orden. Era una mujer que no poseía formación teológica formal, pero que tenía el atrevimiento de enseñar teología mística. Escribió en castellano sobre espiritualidad, cuando el Índice de Valdés había prohibido los libros que trataban sobre este tema; tuvo la osadía de hablar sobre temas conflictivos, como las visiones y experiencias religiosas extraordinarias, sobre las que se cernía una honda sospecha[16]. A pesar de todo esto, se convertirá en una voz que, asumiendo como suyas las causas relevantes de su época y tomando posición ante ellas, reivindica la validez de la experiencia interior y la capacidad de las mujeres para entrar en contacto con el Misterio y aportar su palabra en la Iglesia y en la sociedad. Como dice Juan Mayorga en su introducción al diálogo recién estrenado *La lengua en pedazos:*

> «“La singularidad es subversiva”, decía Edmond Jabès. Recuerdo esas palabras cada vez que pienso en Teresa de Jesús. Nos han acostumbrado a ver a Teresa como centinela de un cierto orden, pero basta abrir sus escritos y recordar el modo en que levantó sus fundaciones para reconocer en ella a una insurrecta».

3. Teresa de Jesús, narradora de su experiencia espiritual, escritora, maestra de espiritualidad, fundadora y líder de un movimiento reformista

Teresa narra su experiencia espiritual y, quizás sin enterarse, se une a una corriente ya existente de mujeres místicas[17] que se sabían habitadas por el Misterio y que difundieron los secretos de Dios aprendidos en su interior, a pesar de la oposición encontrada.

En su camino de madurez humano-espiritual, Teresa se va haciendo consciente de las nuevas posibilidades que la familiaridad con Dios le ofrece a su misma vida y a la vida de las mujeres de su época. Sus intuiciones la sumergen en un «itinerario espiritual» que, en su psicología femenina, no solo dibujan un camino de conversión, sino que desatan las potencialidades de su creatividad como mujer. Es Dios mismo el que la capacita para reconocer y obedecer una voz interior que la invita a elegir la vida y la impulsa a ir más allá de los moldes establecidos.

Ella y otras mujeres que se adentraban en la experiencia de Dios, encontraron muchos desafíos. Era casi imposible construir su propia búsqueda, pero tampoco se sentían identificadas con los estándares creados por los varones. Para ellas, emprender este camino implicaba la audacia de entrelazar obediencia y transgresión, porque la transgresión era esencial para vivir y la obediencia a la autoridad religiosa era fundamental para sobrevivir[18].

No era fácil para una mujer ganar un espacio dentro de una tradición mística y literaria patriarcal. Por eso, Teresa aprendió a utilizar la retórica de la humildad, de la incertidumbre y de la autodepreciación. El uso de fórmulas modestas y humildes, que en muchos casos parecían expresar una fuerte infravaloración, respondía al deseo de conseguir una disposición favorable por parte de los lectores. Su estilo coloquial daba la impresión de una conversación y no de estar enseñando. La sencillez de su estilo, que contrasta con la profundidad de su mensaje, se convierte en un instrumento pedagógico que hace más accesible a Dios. Ella era muy consciente de que «estamos en un mundo que es menester pensar lo que pueden pensar de nosotras para que hagan efecto nuestras palabras» (*Fundaciones* 8, 7)[19].

Para Teresa, como para otras mujeres de su tiempo, era necesario negar su derecho a escribir para conseguir precisamente el derecho a escribir. Por eso se presentaba como una mujer que escribía por obediencia. Obediencia a «Dios, que me lo ha mandado, y a vuestras mercedes [los letrados]» (*Vida* 37, 1). Pero siempre Dios en primer lugar, a pesar de hablar con tanta insistencia del mandato de las personas constituidas en autoridad. Solo así podía justificar su condición de mujer escritora. Para Teresa, la verdadera autoridad era silente, mientras que la que recibía como licencia era contingente[20]. De hecho, Dios mismo la irá confirmando: «Ya sabes que te hablo algunas veces; no dejes de escribirlo, porque, aunque a ti no aproveche, podrá aprovechar a otros» (*Relación* 53), y le dará la certeza de que su doctrina es excelente y enseñada por Él mismo.

Llegar a ser una mujer como la que vamos describiendo no se improvisa. Ya en su ambiente familiar, Teresa inicia el proceso de construcción de su autoidentidad y el aprendizaje de lo que significa ser mujer en un mundo hostil a las mujeres. A partir de la relación con su madre, vivió la interrelación de aspectos represivos y liberadores. Es la condición que se conoce como «mujeres sincréticas», que afirma que «todas las mujeres tenemos, en distintos grados, aspectos a la vez tradicionales y modernos»[21]. Desde esta experiencia, Teresa irá construyendo la retórica de la humildad, de la incertidumbre y la autodepreciación[22], que le permiten salvaguardarse ante las acusaciones de engreimiento y presunción que recibirá por atreverse a escribir y a aparecer como maestra espiritual. La incursión de Teresa en la palabra oral y escrita está ligada también a su experiencia materna, porque, como dice Luisa Muraro, «la lengua fue un icono de la obra materna de textura de la vida y la búsqueda del punto de vista común con la madre»[23].

Teresa se escuchó a sí misma, aprendió a enfrentarse con lo que supone el cambio y construyó otra manera de ser mujer. Como veremos a continuación, llegó a sostener afirmaciones con relación al papel de las mujeres que, por ser consideradas transgresoras, fueron censuradas en sus escritos. En este proceso, Teresa nació de nuevo, y, cuando una mujer nace de nuevo, influye en las personas que la rodean, genera una acción colectiva, una onda expansiva que brota de lo que algunas autoras han llamado «un centro espiritual»[24].

En numerosos textos, Teresa defiende explícitamente a las mujeres, pero el más emblemático fue el censurado en su primera redacción de *Camino de perfección*. El censor intuyó la peligrosidad que existía en las palabras de Teresa, que parecían una apelación tácita al tribunal de los inquisidores:

> «Pues no sois Vos, Criador mío, desagradecido para que piense yo daréis menos de lo que os suplico, sino mucho más; ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, pues estaba vuestra sacratísima Madre, en cuyos méritos merecemos [...]. No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas [...] que no hagamos cosa que valga nada por Vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos habíais de oír petición tan justa. No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois justo juez y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Sí, que algún día ha de haber, Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi ruindad y yo holgado que sea pública, sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres» (*Camino de perfección*, Códice de El Escorial, 4, 1).

Teresa también afirmará que es fundamental que las mujeres no se imaginen vacías en lo interior y se acuerden que tienen un huésped dentro de ellas mismas. Pero, asimismo, recuerda que no solo las mujeres dejan de reconocer esta realidad (cf. *Camino de perfección,* Códice de Valladolid, 28, 10).

Ella utiliza la palabra «varón» y sus derivados («varonil», «varonilmente», «varones fuertes», «fuerzas de varón») para reivindicar la posibilidad de las mujeres de incursionar en la experiencia espiritual y de asumir todas las dificultades que este atrevimiento suponía en una sociedad y en una Iglesia sumamente misóginas. Por eso habla también de la «determinada determinación» y sabe que a sus monjas, si ellas se disponen, «Dios las hará tan varoniles que espanten a los hombres» (cf. *Camino de perfección*, Códice de Valladolid, 7, 8).

En este proceso del que venimos hablando, también su padre tendrá un papel importante. La relación de Teresa con él estuvo marcada por un patrón de atracción y separación. En su adolescencia, ella desobedece el orden establecido, pone en riesgo la honra del padre y de los hermanos. Es alejada de su casa por el padre y recluida en el convento de las agustinas. Ante su deseo de hacerse monja y la negativa por parte de don Alonso, ella reacciona alejando al padre a través de la desobediencia, como reivindicando la primera salida de la casa paterna, no querida por ella. Además, sitúa la razón de su decisión de desobedecer en la obediencia a una autoridad mayor, Dios, que la llama. Su historia psicológica respecto de la relación paterna puede ser vista como la base de lo que serán sus sucesivas respuestas a las figuras de autoridad, con las que también tendrá un patrón de atracción y separación. Esta experiencia será la base para la retórica de la autoridad y de la subordinación femenina que Teresa utilizará en su manera de relacionarse con las personas que tenían autoridad sobre ella[25].

La crítica literaria moderna afirma que el mensaje de las mujeres místicas del Medievo y de la temprana Edad Moderna contenía un elemento subversivo consciente, hoy conocido como «retórica de subordinación femenina», a través de la cual podían adjudicar la responsabilidad de su transgresión a la autoridad eclesiástica. Era la única manera con la que podían protegerse del clima de sospecha que las amenazaba. Teresa entra así en un juego dinámico entre obediencia y transgresión, que le permite ser fiel a lo que va descubriendo como una obediencia mayor. Se mantiene en búsqueda constante de fidelidad al Dios que se le revela misteriosa y continuamente y que la hace capaz de comprender que no deje de poner por obra una buena inspiración cuando acomete muchas veces (cf. *Vida* 4, 2).

Las *Cartas* de Teresa son una evidencia ineludible de que escribía por vocación. Ningún letrado le mandó cartas. Ellas nos ofrecen un retrato de una mujer que escribió por opción, nos hablan de sus relaciones, de su capacidad para enfrentarse a las dificultades que suponía ser fundadora, de su habilidad para administrar una organización que nacía y crecía, de su manera de formar a las hermanas y a las prioras; nos sitúan en el contexto de la Reforma y nos dan razón de los conflictos que se generaron con la Iglesia, con la sociedad y con la orden carmelitana.

Teresa también se convirtió en líder de un movimiento reformista de mujeres y varones. Con Guiomar de Ulloa, a quien considera su amiga, confidente espiritual y compañera incondicional, fundó el monasterio de San José, generando así un espacio en el que las mujeres pueden ser adultas y vivir equitativamente los poderes, como se describe en los oficios y funciones de las constituciones, decidir por su cuenta si querían ser monjas y pasearse por su castillo interior sin censuras, teniendo la certeza de que no estaban huecas por dentro (cf. *Vida,* 30-32). Con María de San José[26] y con otras hermanas, creó espacios gobernados por mujeres, en los que van construyendo un estilo de liderazgo que las ayuda a vivir en libertad y a descubrir que la contemplación y la actividad no se enfrentan, sino que se integran, al experimentarse siempre habitadas. Es interesante leer en los testimonios de María de San José cómo ella es testigo privilegiado de la experiencia espiritual de Teresa y cómo muchos varones que se consideraban maestros se convirtieron en discípulos suyos. Y descubrir, por último, su manera de afrontar la vida y la libertad con la que se situaba ante las personas que tenían poder sobre ella, de forma que no la sobornaban ni por el dinero ni por la honra.

Con Jerónimo Gracián y Juan de la Cruz tejió una profunda relación. En ocasiones es discípula y en muchas otras es maestra; es hija y es madre; consulta y aconseja; es hermana y amiga. Apunta a una forma de relación que trasciende lo convencional y promueve una nueva manera de relación entre varones y mujeres, en la que es posible vivir la ternura y el cariño, la compañía y la soledad, la complicidad y las alianzas para hacer posible un proyecto común.

En Gracián intuye al hombre ideal para sostener la reforma de la orden, de forma que escribe: «Si yo mucho quisiera pedir a Su Majestad una persona para que pusiera en orden todas las cosas de la orden en estos principios, no acertara pedir tanto como Su Majestad nos dio» (*Fundaciones* 23, 3). Ella lo asesora para que no permita que los frailes reformulen las constituciones de sus monjas, que ella misma había escrito. Sabía que estaba en juego su manera de concebir la autonomía de las monjas en la vida comunitaria, en su proceso espiritual y en su forma de gobierno. En sus cartas se percibe que, para ella, es un asunto innegociable y que no quiere que se pierda nada de lo que ha dicho, de forma que le dice: «Querría que vuestra reverencia apuntase en un papelito las cosas de sustancia que le he escrito...» (*Carta al P. Jerónimo Gracián*, 21 de febrero de 1581).

Juan de la Cruz fue para Teresa un hombre profundamente espiritual, que dará hondura a sus sueños para los nuevos monasterios de frailes descalzos, y su aliado en el acompañamiento espiritual de las hermanas. Ella consiguió transmitirle sus ideales, la profundidad de su búsqueda y la concreción de sus realizaciones (cf. *Fundaciones* 13, 5). Él, por su parte, descubre en Teresa a una mujer profunda, inteligente, capaz de liderar

este nuevo movimiento, y reconoce en ella a la fundadora y a la madre espiritual de la reforma carmelitana[27]. Él era uno de sus hijos ¡varones!; en realidad, el primero en el que se difundían sus ideales y su espíritu.

Como hemos ido viendo, Teresa se convirtió en maestra de espiritualidad y escritora, en fundadora y líder de un movimiento reformista de mujeres y varones. Su manera de vivir despertó sospechas, de tal manera que, tanto durante su vida como después de su muerte, su experiencia y su palabra fueron objeto de atención por parte de la Inquisición. Se cuestionó su osadía por escribir sobre Dios y sobre la oración mental, su ortodoxia, su atrevimiento de convertirse en maestra de espiritualidad y su intrepidez al salir del espacio privado asignado a las mujeres.

Se la tachó de «fémina inquieta, andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de clausura, contra el orden del concilio tridentino y prelados, enseñando como maestra contra lo que san Pablo enseñó mandando que las mujeres no enseñasen»[28]. Pero ella se siente confirmada por el Señor, que le dice: «Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos» (*Relación* 17).

Después de su muerte, sus obras fueron denunciadas a la Inquisición. En los documentos presentados, se la acusó[29] de atrevimiento por afirmar que recibía revelaciones directas de Dios; por considerarse maestra capaz de enseñar a otros el camino de la oración, haciendo daño a muchas personas; por afirmar que Dios quería que ella escribiera y que le daba las palabras que debía usar; y de apariencia de humildad y de arrogancia por afirmar que no encontró maestro que la guiara, porque hubo clérigos que siguieron sus consejos y orientaciones y porque tuvo la osadía de llamar «hijo» a su confesor[30]. Se la acusó también por su descripción de la oración de unión y de las experiencias místicas; de identificar la oración de unión con la salvación, al igual que Lutero; de arrogancia por atreverse a hablar sobre la Santísima Trinidad, y por su comprensión de la presencia de Dios en el centro del alma.

Teresa vivió constantemente bajo la sombra de la sospecha y mantuvo posiciones por las que varios de sus contemporáneos fueron perseguidos y condenados. Desde esta perspectiva, son más significativas aún sus palabras en el lecho de muerte: «Muchas gracias os doy que me habéis hecho hija de vuestra Iglesia y que acabe yo en ella. Al fin, Señor, soy hija de la Iglesia».

4. Conclusión

Reconocer la validez de la vida y la palabra de Teresa implica descubrir la posibilidad de comprendernos a nosotros mismos a través de su vida y de su palabra y despertar

nuestras propias potencialidades, para ser libres y ayudar a otros a vivir en libertad.

De ella recibimos la invitación a dejar que Dios habite lo cotidiano de nuestra vida y que penetre en la fragilidad de lo humano, para hacer un mundo más humano y más divino. Ella nos recuerda que en el centro de la mística está la conciencia de ser hermanos y hermanas. Por eso pregunta: «¿Qué es ser espirituales de veras, para qué sirve este matrimonio espiritual?». Y ella misma responde: «Para que nazcan obras». Porque la auténtica mística supone un proceso de liberación del egocentrismo para vivir una actitud de responsabilidad social, de compasión hacia todos los seres humanos y hacia la creación.

Su manera de situarse y de tomar postura nos desafía a preguntarnos qué tierras estamos habitando y cómo las habitamos. Sus palabras y gestos nos dicen que es posible percibir la pequeña señal de una historia nueva y dejarnos guiar por Dios a cosas grandes a través de señales pequeñas y frágiles, poniendo en juego débiles recursos. «Lo poquito que es en mí», como diría ella.

Con ella podemos creer que el camino está marcado por el ritmo de la divina *Ruah*, que abre delante de nosotros nuevos horizontes, que estamos invitados a transitar y a vivir apasionada y compasivamente por el bien del pueblo. Teresa, desde ese delgado hilo entre obediencia y transgresión, nos invita a vivir hoy, desde una profunda relación con el Dios que nos habita, la implicación y la complicación en las fronteras de la historia de nuestro mundo.

[1] Cf. M. Milagros RIVERA GARRETAS, *Teresa de Jesús,* Editorial Sabina, Madrid 2014, 47-49.

[2] Patricia BASTIDA RODRÍGUEZ, *Santa o hereje: la otra Teresa de Ávila en «Impossible Saints» de Michèle Roberts* (Treballs Feministes 4), Universidad des Illes Balears, Palma 2006, 116-117.

[3] Cf. Francisco DE OSUNA, «Norte de los estados», en Anna CABALLÉ, *Una breve historia de la misoginia*, Editorial Lumen, Barcelona 2006; fray Luis DE LEÓN, *La perfecta casada*, en Olga RIVERA, *La mujer y el cuerpo femenino en «La perfecta casada» de fray Luis de León,* Hispanic Monographs, Newark 2006; Juan HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios*, en Manuel FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Casadas, monjas, rameras y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, Espasa Calpe, Madrid 2002; Melquíades ANDRÉS MARTÍN, «En torno al estatuto de la mujer en España en la crisis religiosa del Renacimiento: observantes, beatas, alumbradas», *Norba. Revista de Historia* 10 (1989-1990) 155-172.

[4] No podemos atribuir el fundamento ideológico de su producción solamente a ellos. Basta recordar a Aristóteles y posteriormente a Tomás de Aquino cuando afirman que la mujer es un varón fallido, un hombre deficiente.

[5] Fray Luis DE LEÓN, *La perfecta casada,* en Olga RIVERA, *La mujer y el cuerpo femenino en «La perfecta casada» de fray Luis de León*, 90.

[6] Cf. Barbara MUJICA, *Women Writers of Early Modern Spain. Sophia's Daughters,* Yale University Press, New Haven y Londres 2004, 2-4.

[7] Juana de la Cruz (1481-1534). El 3 de mayo de 1509, sor Juana de la Cruz fue elegida abadesa, a los 28 años de edad. Una de las primeras preocupaciones de la nueva abadesa fue la reforma espiritual del beaterio: establece votos y clausura con el apoyo oficial y económico del cardenal Cisneros, quien desde enero visitaba los conventos de la archidiócesis toledana pidiendo oraciones para la campaña de Orán.

Cf. Jesús GÓMEZ LÓPEZ, «Juana de la Cruz (1481-1534). "La santa Juana": vida, obra, santidad y causa», en Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (coord.), *La clausura femenina en España. Actas del simposium 1/4-IX-2004*, EDES, El Escorial, 1223-1250; aquí, 1237.

[8] Cf. Gillian AHLGREEN, *Teresa of Ávila and the Politics of Sanctity,* Cornell Paperbacks, Nueva York 1996, 26.

[9] Cf. Allison WEBER, *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity,* Princeton University Press, New Jersey 1990, 22- 23.

[10] Cf. *ibíd.,* 23-24; Barbara MUJICA, *Teresa de Ávila. Lettered Woman,* Vanderbilt University Press, Nashville 2009, 2.

[11] Cf. *ibíd.*, 24-25.

[12] Daniel de PABLO MAROTO, «Santa Teresa y el protestantismo español», en Teófanes EGIDO MARTÍNEZ (ed.), *Perfil histórico de santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1981, 119-151.

[13] Cf. Rosa ROSSI, *Teresa de Ávila: biografía de una escritora*, Editorial Icaria, Barcelona 1997, 19 (título original: *Teresa d'Ávila. Biografia di una scrittrice*, Editori Riuniti, Roma 1983).

[14] Cf. *ibíd*., 18.

[15] Enrique LLAMAS MARTÍNEZ, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas «Francisco Suárez», Burgos 1972, 3.

[16] Cf. AHLGREN, *Teresa of Ávila and the Politics of Sanctity,* 66- 67.

[17] Hildegarda de Bingen, Beatriz de Nazaret, Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo, Marguerite d'Oingt, Margarita Porete, Christine Ebner, Catalina de Siena, Teresa de Cartagena, Catalina de Génova, Reynalda van Eymeren..., son algunas de sus mayores exponentes.

[18] Cf. AHLGREN, *Teresa of Ávila and the Politics of Sanctity,* 27.

[19] Seguimos las siguientes ediciones: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, ed. de Tomás ÁLVAREZ, Monte Carmelo, Burgos 1990, y TERESA DE JESÚS, *Cartas*, ed. de Tomás ÁLVAREZ, Monte Carmelo, Burgos 1997.

[20] Cf. Edward W. SAID, *Beginnings: Intention and Method,* Basic Books, Nueva York 1975, 83, citado en María M. CARRIÓN, *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús,* Anthropos, Madrid 1994, 53.

[21] Cf. Marcela LAGARDE, *Para mis socias de la vida,* Editorial Horas y Horas, Madrid 2005, 45-48 y 237.

[22] Cf. WEBER, *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity*, 42-76.

[23] Cf. Luisa MURARO, *El orden simbólico de la madre,* Editorial Horas y Horas, Madrid 1994, 67- 68.

[24] Cf. Jean SHINODA BOLEN, *El millonésimo círculo,* Editorial Kairos, Barcelona 2004, 10.

[25] Cf. WEBER, *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity,* 123-157.

[26] Se pueden confrontar estas apreciaciones con la lectura de las 62 cartas que Teresa dirige a María de San José.

[27] Cf. JUAN DE LA CRUZ, «Llama viva de amor» 2, 12, en Lucino RUANO (ed.), *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1974.

[28] Margarita María BANBRIDGE, «Mujer/Mujeres», en Tomás ÁLVAREZ (ed.), *Diccionario de santa Teresa,* Monte Carmelo, Burgos 2000, 1011.

[29] Cf. LLAMAS MARTÍNEZ, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española,* 226-359. Sus acusadores fueron Alonso de la Fuente, Antonio de Sosa, Juan de Orellana, Juan de Lorenzana y Francisco Pisa. En el proceso hubo una única defensa, presentada por Antonio de Quevedo.

[30] Era una audacia imperdonable por parte suya, ya que esto constituía una inversión del orden natural –*preter naturam*–, porque los hombres clérigos siempre «saben más» que cualquier mujer y se les ha conferido autoridad.

FERNANDA VILLANUEVA LAVÍN

5 «CREEDME VOSOTRAS Y NO OS ENGAÑE NADIE»[1]

Teresa de Ávila[1](1515-1582) pensó por sí misma y por ello levantó sospechas en el mundo varonil. Analizaremos a continuación los acontecimientos de su época que la afectaron; entre otros, la visión negativa de la mujer y, sobre todo, de la mística. Teresa fue consciente de lo que suponía escribir en un tiempo en el que la mujer carecía de voz, y por esto argumentará que escribe por obediencia, tema que discutiremos. Liberada de tantos condicionamientos, aprendió, afirmándose en su experiencia de Dios, a vivir más allá del miedo. En estas líneas analizaremos un texto en el que Teresa hace una defensa de la mujer y de su papel en la Iglesia; es, posiblemente, el más atrevido alegato de su tiempo en favor de las mujeres. Con voz profética, reclama el derecho de las mujeres a tener su lugar en la Iglesia y le duele que se desprecie lo que estas pueden aportar en ella.

1. Teresa, mujer audaz en el siglo XVI, en un mundo gobernado por varones

Teresa de Jesús nos interpela a la hora de saber a quién creer, mensaje bastante actual si pensamos en la demagogia política en la que nos hallamos insertos. Ella nos dice a quién creer: «No son tiempos de creer a todos, sino a los que viereis van conforme a la vida de Cristo»[2]. Mujer con los pies bien enraizados, nos invita a contemplar la vida de Cristo y a mirar que el mensaje sea el mensajero y no los discursos teóricos. Se trata de creer a quien es consecuente con los valores que predica. Refiriéndose a sacerdotes *medio letrados*, que se creen en posesión de la verdad, expresa: «No hagan caso de la opinión del vulgo»[3].

Fue una mujer libre y, por lo mismo, liberadora, que pensó por sí misma y por ello levantó sospecha. El nuncio Felipe Sega la acusó de ser una

> «fémina inquieta y andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción inventa malas doctrinas, andando fuera de clausura, contra la orden del concilio tridentino y de los prelados, enseñando como maestra contra lo que san Pablo enseñó mandando que las mujeres no enseñasen»[4].

Teresa no permanece pasiva, y se defiende como puede ante tales calumnias. Pide al P. Pablo Hernández que hable con el confesor del nuncio Sega para que «ponga al nuncio en conciencia que no publique cosas tan perjudiciales hasta informarse; y le diga que, aunque soy ruin mucho, no tanto que me atreviese a lo que dicen»[5].

No solo el nuncio la trató de andariega. Los académicos de Salamanca y sobre todo los dominicos argüían que las monjas debían guardar clausura. Alguno desde el púlpito expresaba que era una de esas mujercillas que andaban por todos lados cuando deberían estar en sus conventos rezando e hilando.

Ante estos ataques, ella no desfallece. Por el contrario, reflexiona y siente que el mismo Jesús la confirma en su actuar y le invita a interpelar a quienes la critican:

> «Estando pocos días después que esto digo pensando si tenían razón los que les parecía mal que yo saliese a fundar, y que estaría yo mejor empleándome siempre en oración, entendí: "Mientras se vive no está la ganancia en procurar gozarme más, sino en hacer mi voluntad". Parecíame a mí, que pues san Pablo dice del encerramiento de las mujeres, que me lo han dicho poco ha, y aun antes lo había oído, que esta sería la voluntad de Dios, díjome: "Diles que no se sigan por una sola parte de la Escritura, que miren otras; y que si podrán por ventura atarme las manos"»[6].

Vemos cómo siente que la autoridad para hablar a los varones le viene del mismo Jesús. Esta conciencia de hablar en nombre de Dios será constante en ella.

Como toda persona, está afectada por los acontecimientos de su época. Empezaremos, por tanto, situando a esta gran mujer en el siglo que le tocó vivir, el siglo XVI español, y citando los principales acontecimientos que la afectaron:

- *El descubrimiento de América*. Despertó en Teresa un impulso misionero, como veremos más adelante.
- *La división de la Iglesia de Occidente*. La reforma de Lutero y la consecuente división de la Iglesia amplían los horizontes eclesiales de Teresa y le hacen responder con la fundación de conventos femeninos y masculinos para volver a la raíz del Evangelio.
- *La extendida visión negativa de la mujer*. Teresa comparte con nosotros lo siguiente: «Basta ser mujer para caérseme las alas»[7]. Ser mujer en el siglo XVI significaba mantenerse siempre menor de edad. Pasar de la obediencia del padre a la del marido. Suponía ser analfabeta, en la mayoría de los casos, a excepción de las nobles. La mayoría de los autores negaban la capacidad intelectual femenina, incluso la argumentaban biológicamente apoyándose en la teoría aristotélica de los humores, dominante en la medicina de entonces.

El ideal tradicional de la mujer consagrada exclusivamente al hogar halla en este siglo su expresión definitiva en *La perfecta casada*, del agustino fray Luis de León, publicado en 1583. El humanista valenciano Juan Luis Vives (1492-1540) también era defensor ardiente de la doctrina del encerramiento femenino. Aunque hubo también algún autor

que se posicionó en favor de las mujeres, como el médico Cristóbal de Acosta, que reconoce que la menor capacidad femenina es debida a la falta de educación y no a la carencia de facultades, y afirma que «aún hoy día, si hubiera escuelas de mujeres como las hay de hombres, sin duda habría muchas que nos echasen en vergüenza»[8].

Teresa fue una mujer en medio de un mundo gobernado por varones, especialmente en el ámbito eclesial. Esto, como veremos, la catapultó a tomar una postura valiente ante los varones.

- *Nacimiento de la subjetividad*. En la llamada modernidad, el sujeto y su autonomía pasa a situarse en el primer puesto y cobra importancia la experiencia personal. Esto hizo de Teresa una mujer confiada en su experiencia, que la llevó a enfrentarse a un mundo androcéntrico que pretendía frenarla no dando crédito a su vivencia personal.
- Teresa participa de la llamada «espiritualidad nueva» del siglo XVI, caracterizada por su tensión hacia la interioridad. Una de las vías de esta espiritualidad es la del recogimiento, vía que marcó fuertemente la espiritualidad teresiana.

Otros condicionamientos más específicos de Teresa estuvieron marcados por ser:

- *De origen judío*. Se va imponiendo el estatuto de limpieza de sangre, que solo dará cabida en la sociedad a los «cristianos viejos». Este hecho, como veremos, la impulsó a acoger en sus conventos a mujeres provenientes de familias judeo-conversas, y así rompió con la costumbre de no admitir monjas que no fueran de «sangre limpia».
- *De la burguesía provinciana*, en una época en la que los honores se reservan todavía a las personas de origen noble. Esto, como ampliaremos después, la llevó a optar por la igualdad en sus conventos.
- *Mística*. Teresa se va a ver implicada en la polémica que enfrentaba a los *teólogos* (letrados) con los *espirituales*, a los que a menudo se les acusó de pertenecer a los «alumbrados», por lo que muchos de ellos terminaron siendo examinados por la Inquisición. Ella nos comparte sus temores al respecto: «Como en estos tiempos habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que les había hecho el demonio, comencé a temer»[9]. Tiene razón en temer, pues en 1525 se había promulgado el «Edicto contra los alumbrados» y en la década de 1540 le tocó conocer el proceso contra la monja Magdalena de la Cruz (abadesa de las clarisas de santa Isabel de Córdoba), condenada en 1546.

Ante estos condicionamientos podemos valorar su audacia: una mujer de ascendencia judeo-conversa y mística se atreve a alzar su voz y a fundar. Ser mujer y mística la hacía poco fiable. Incluso el P. Báñez, amigo de Teresa, censura el libro de la *Vida* y escribe de ella: «Tiene muchas revelaciones y visiones, las cuales siempre son mucho de temer, especialmente en mujeres, que son más fáciles en creer que son de Dios y en poner en ellas la santidad»[10].

Como mujer de su tiempo, está influenciada por la visión androcéntrica de su cultura[11], pero gracias a su experiencia cada vez más profunda del Misterio que la constituye va a terminar por superar estos condicionamientos culturales. El desprestigio de la mujer hace que desee que sus hijas parezcan «varones», o sea, sean fuertes, «sin melancolías o debilidades de mujercillas». «Es muy de mujeres –escribe Teresa en *Camino de perfección*–, y no querría lo parecieseis en nada, sino varones fuertes; [...] el Señor las hará tan varoniles que espanten a los hombres»[12]. Y confiesa que «aborrecía estas cosas que se decían de las mujeres»[13]. En el dictamen presentado por Ibáñez en favor de Teresa, la describe como «muy fuera de melindres y niñerías de mujeres». Un siglo después, en 1622, en la bula de canonización, el papa Gregorio XV la elogiaba precisamente por «dominar su naturaleza femenina». Y el obispo de Osma, Juan de Palafox y Mendoza, redunda en ello y la define en estos términos:

> «Aunque fue mujer en la naturaleza, pero en el valor y en el espíritu, en el celo y la grandeza de corazón, en la fortaleza del ánimo y superioridad al concebir, al pensar, al resolver, al ejecutar, al obrar, fue un varón esclarecido [...] todo cuanto escribe más parece que procede de un pecho magnánimo, grande, varonil, que de una humilde y descalza religiosa»[14].

Pero también en pleno siglo XX un biógrafo suyo sigue escribiendo:

> «Mujeres como ella que con fortaleza vencen sus pasiones y las sujetan a Dios, hombres se han de llamar, y los hombres que se dejan vencer de ellas, mujeres son. No consiste esto en la diversidad del cuerpo, sino en la fortaleza del alma»[15].

Para muchos, era la inspiración divina la responsable de lo que ella escribía. Era mujer, ¿cómo escribir de otra forma algo de tal magnitud? Según el testimonio del jesuita Diego de Villena, era

> «cosa milagrosa que una mujer de su cabeza sola pudiese escribir y enseñar cosas tan aventajadas en materia de espíritu, [...] lo cual juzga este testigo no pudiera ella haber alcanzado por sí sin particular favor y enseñanza del Espíritu Santo»[16].

En otro testimonio, Diego de Yepes, obispo de Tarazona, en su biografía de Teresa de Jesús, y refiriéndose al autógrafo del libro de la *Vida*, expresa:

> «En sus originales escritos por su mesma mano, no se halla palabra borrada, ni enmendada, ni errada, que quando fuera molde de imprenta fuera mucho, y el ser de mano, y en materia tan alta, con tan concertado estilo, paréceme que es uno de los mayores milagros que de la santa se escriben, y el mayor testimonio de la luz y sabiduría que el Espíritu Santo la infundió»[17].

Un historiador de la orden, fray Manuel de san Jerónimo, a mediados del siglo XVII, se sintió obligado a esclarecer la verdad, después de consultar los manuscritos originales:

> «Porque la verdad es superior a toda devoción, testifico que vi no solo algunas dicciones borradas, sino algunos renglones enteros, y algunas cláusulas que pasaban de tres, mejorando la santa lo que antes había dicho [...]. Vi también a las márgenes, aunque muy angostas, algo añadido de la misma letra, y suplidas entre

renglones algunas palabras que faltaban»[18].

A excepción de alguno que opinó que las mujeres podían ser más receptivas a la inspiración divina que los varones, quienes evaluaron su vida y obra creyeron que ella escribió lo que escribió a pesar de ser mujer. Incluso su primer editor, fray Luis de León, así lo atestigua:

> «Porque no siendo de las mujeres el enseñar, sino el ser enseñadas, como lo escribe san Pablo, luego se ve que es maravilla nueva una flaca mujer tan animosa, que emprendiese una cosa tan grande, y tan sabia y eficaz que saliese con ella, y robase los corazones que trataba para hacerlos de Dios, y llevase las gentes en pos de sí»[19].

Teresa no es ingenua; ha de ser prudente al escribir, por lo que se piensa de las mujeres: «Estamos en un mundo que es menester pensar lo que pueden pensar de nosotros, para que hayan efecto nuestras palabras»[20]. Sabe quiénes son sus lectores y cómo pueden reaccionar ante una mujer «inculta» y «mística», que se toma la atribución de enseñar. Su experiencia le ha enseñado que al «hablar con llaneza y descuido» les «parecía los quería enseñar y que me tenía por sabia»[21]. Por esto, como estrategia se manifiesta sumisa ante el juicio de los «letrados». Y confiesa: «Aunque me parece que lo entiendo y que digo verdad, voy con este lenguaje de que "me parece", porque si me engañare, estoy muy aparejada a creer lo que me dijeren los que tienen letras muchas»[22]. Utiliza muchas veces expresiones como estas: «Paréceme ahora a mí que he leído u oído»[23], «creo se llama así»[24]. Y de este modo ofrece una imagen aceptable para la Inquisición.

También, estratégicamente, sabe ganarse a varones influyentes, como atestiguan sus cartas dirigidas al rey[25]. En ellas trata de ganarse su favor diciéndole que ruega por el bien de sus empresas políticas y también por su familia y por sus difuntos.

2. ¿Fue escritora por obediencia?

Desde muy joven manifestó una vocación por escribir. Parece ser que ella y su hermano Rodrigo compusieron un libro de caballerías, según atestigua su primer biógrafo, Francisco de Rivera, titulado *El caballero de Ávila*. A ella le gusta escribir, aunque argumente que lo hace por obediencia. En el prólogo a *Las moradas*, se presenta a sí misma ejecutando casi a regañadientes el mandato de su confesor, al que debe acatamiento: «Pocas cosas que me ha mandado la obediencia se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración»[26]. Pero reconoce: «Después de acabado me ha dado mucho contento»[27]. Sin embargo, en una carta previa a su hermano Lorenzo, da una impresión muy distinta sobre el asunto, porque hace referencia a un proyecto de escritura por iniciativa propia, que será el que desemboque en la creación de

Las moradas. Confiesa que puede tener ganas de escribir:

> «Al obispo envié a pedir el libro [de la Vida], porque quizá se me antojará de acabarle con lo que después me ha dado el Señor, que se podría hacer otro, y grande, y si el Señor quiere acertase a decir; y si no poco se pierde»[28].

En el siguiente texto se ve también que, además de la obediencia, reconoce un impulso a tomar la pluma para dejar plasmado su mundo interior, pues «el Señor lo quiere»:

> «Sea bendito por siempre, que tanto me esperó. A quien con todo mi corazón suplico me dé gracia, para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan; y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido»[29].

De unos años a esta parte, la visión de Teresa como escritora «por obediencia» ha sido puesta en duda y casi desmentida. Por ejemplo, Francisco Márquez Villanueva afirma: «Santa Teresa gozaba del placer de crear como una verdadera adicción, especie de bendito asimiento del que, por fortuna nuestra, no llegó a ser consciente»[30]. Teresa misma expresa que desea que lean lo que escribe:

> «¡Oh, cómo quisiera enviar mi librillo al santo prior de las Cuevas, que me le envía a pedir!, y es tanto lo que se le debe que quisiera darle este contento»[31].

El estudio de 1990 de Allison Weber, de la Universidad de Virginia, describe la estrategia verbal de autodegradación que le permitió a Teresa lograr sus objetivos sin hacer peligrar el *status quo*[32]. Emplea toda una retórica para construir una versión de sí misma aceptable para la Inquisición. Utiliza frases como esta: «Mucho me atrevo. Rómpalo vuestra merced si mal le parece»[33]. Sin embargo, esta aparente indiferencia ante su escrito no es tal en realidad. Según testimonio de Ana de Jesús, sufría cuando le alteraban sus escritos:

> «"Dios perdone a mis confesores que dan lo que me mandan escribir, trasládanlo y truecan algunas palabras, que esta y esta no es mía". Y luego las borraba y ponía entre renglones de su letra lo que habían mudado»[34].

Su pretensión no es solo obedecer, sino «engolosinar» a quienes la lean, como declara: «Sabe Su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto»[35]. En el libro de la *Vida* dirá que su intención es mostrar la misericordia de Dios.

Es consciente de lo que supone escribir en un siglo en el que las mujeres carecen de voz y en el que los inquisidores están al acecho. Tenía obligación de poner los manuscritos de sus obras en manos de confesores y letrados y supeditarse a su criterio. Estos letrados censuraban sus escritos, aunque algunos originales se han podido recuperar. Incluso uno de sus confesores, fray Diego Yanguas, le mandó quemar sus

meditaciones sobre el Cantar de los Cantares, «pareciéndole que no era justo que mujer escribiese sobre la Escritura»[36]. El libro de la *Vida* estuvo 12 años en manos de los inquisidores.

Obedece a los varones que le mandan escribir, pero también obedece a mujeres, sus monjas: «Me he determinado a las obedecer»[37]. A ellas se dirige: «Iré hablando con ellas en lo que escribiere»[38]. Porque está segura de que «mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras»[39]. Y les advertirá: «Ningún caso hagáis de los miedos que os pusieren. [...] Creedme vosotras y no os engañe nadie»[40].

Descubre que los varones muchas veces son ineptos para comprender a las mujeres, y así se lo dice con su gracia habitual a un sacerdote:

> «En gracia me ha caído el decir vuestra reverencia que en viéndola la conocerá. ¡No somos tan fáciles de conocer las mujeres!, que muchos años las confiesan, y después ellos mismos se espantan de lo poco que han entendido»[41].

Utiliza un estilo coloquial e informal, libre de encorsetamientos estilísticos renacentistas. Le gusta la sencillez, y lo deja claro: «Una llaneza y claridad por la que yo soy perdida»[42]. ¿Qué hay de fondo en ello? Quizá un rechazo a un mundo de apariencias y falsedades: «Este mundo, que es todo mentira y falsedad», escribirá en *Las moradas*[43]. Esto la llevó a romper con la estética vigente y la retórica estereotipada. Tal inconformismo en la escritura va de la mano de su inconformismo existencial como mujer[44]. La cultura cortesana que imperaba estaba hecha de apariencias, falsedades:

> «El cortesano es dueño de sus gestos, de sus ojos y de su expresión, es profundo e impenetrable, simula sus malas intenciones, sonríe a sus enemigos, reprime su estado de ánimo, oculta sus pasiones, desmiente su corazón y actúa contra sus sentimientos»[45].

Por otro lado, este recurso era necesario en un momento en el que la mujer no tenía derecho a hablar en público, y menos de temas doctrinales, de acuerdo con el precepto paulino[46]. El hecho de ser mujer y, por ello, no tener que mostrarse culta le proporcionó una gran libertad.

Como indicaba al inicio de esta reflexión, Teresa asiste al nacimiento de la subjetividad, donde la experiencia del sujeto es fundamental. Confía en su experiencia y la transmite a las mujeres. Lo deja claro: «No diré cosa que en mí, o por verla en otras, no la tenga por experiencia»[47]. Es mujer de experiencia: «Muy muchas veces lo he visto por experiencia. Hámelo dicho el Señor»[48]. Poco a poco, desde su propia experiencia toma confianza en sí misma y constata que también los hombres pueden equivocarse y no comprender.

> «Entendí no eran por los medios que él me daba por donde yo me había de remediar [...] Algunas veces me maravillo que siendo persona que tiene gracia particular en comenzar a llegar almas a Dios, cómo no fue

servido entendiese la mía»[49].

La experiencia la llevará poco a poco a tener una visión más a favor de las mujeres, pues descubrirá su gran dignidad como imagen divina: «No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad [...] su gran dignidad y hermosura»[50]. Contacta con la Fuente interior de donde mana toda bondad y toda fortaleza, y este es el «desde dónde» podrá ser protagonista en medio de un mundo que no da crédito a una mujer.

Un momento clave en el proceso de Teresa de convertirse en escritora fue la publicación del Índice de libros prohibidos de 1559. Se prohibía la lectura de libros de espiritualidad sospechosos de contaminación con doctrinas heréticas, de muchos de los cuales había bebido Teresa y le habían conducido a una oración más profunda. En el libro de la *Vida* se lamenta por esta prohibición. En este contexto se inscribe su convicción de que el mismo Dios la instruye:

> «Porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que veía presente, y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar!»[51].

Sin embargo, las mujeres fuimos educadas en el temor, y Teresa no fue una excepción. En un comienzo le meten miedo los varones:

> «Pues estándome sola, sin tener una persona con quien descansar, ni podía rezar ni leer, sino como persona espantada de tanta tribulación y temor de si me había de engañar el demonio, toda alborotada y fatigada, sin saber qué hacer de mí»[52].

Poco a poco, experiencia tras experiencia, sí supo qué hacer de sí y aprendió a vivir más allá del miedo, liberada de tantos condicionamientos, afirmándose en la experiencia de Dios que la llevaba a valorarse. Perdió el miedo porque se descubrió habitada por Dios: «Es que vivía Dios en mí»[53]. Cuando una persona consigue vencer el miedo, se convierte en una fuente de luz divina para los demás. Teresa fue experimentando que el encuentro con ella misma y el encuentro con Dios constituyen un único y mismo proceso de liberación.

A ojos de algunos eclesiásticos, Teresa excluía la mediación de la Iglesia (varones), al reclamar una relación personal entre ella y Dios. Para los críticos existía una obvia contradicción: las mujeres no pueden razonar ni enseñar, de modo que era imposible que ella pudiera transmitir doctrina católica. Pero su seguridad era grande: «Me parece que con todo el mundo disputara que era Dios»[54]. Esta seguridad se hace inconmovible durante la oración:

> «Veía en mí [...] una grandísima seguridad que era Dios, en especial cuando estaba en la oración, y veía que

quedaba de allí muy mejorada y con más fortaleza. Mas, en distrayéndome un poco, tornaba a temer»[55].

Teresa pierde, casi en paralelo, el miedo a los demonios y a los varones. Y, según ella, da más miedo el miedo que lo temido.

«¡Una higa para todos los demonios!, que ellos me temerán a mí. No entiendo estos miedos: "¡demonio!, ¡demonio!", adonde podemos decir: "¡Dios!, ¡Dios!", y hacerle temblar. Sí, que ya sabemos que no se puede menear si el Señor no lo permite. ¿Qué es esto? Es sin duda que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen al demonio que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y estotros, en especial si son confesores, inquietan mucho, y he pasado algunos años de tan gran trabajo que ahora me espanto cómo lo he podido sufrir. ¡Bendito sea el Señor, que tan de veras me ha ayudado!»[56].

Ella se da cuenta de que la temen, porque quien no tiene miedo, da miedo:

«Es sin duda que me parecía me habían miedo, porque yo quedé sosegada y tan sin temor de todos ellos que se me quitaron todos los miedos que solía tener, hasta hoy. [...] Quedóme un señorío contra ellos, bien dado del Señor de todos, que no se me da más de ellos que de moscas»[57].

Experimenta que Dios le dice: «No hayas miedo, hija, que yo soy y no te desampararé; no temas»[58]. «¿De qué temo?», se pregunta. Y con su habitual sentido común cree que incluso si hubiera demonios, ¿qué poder podrían tener contra semejante oponente?

«Parecía darme Dios ánimo, que yo me vi otra en un breve tiempo, que no temiera tomarme con ello a brazos, [...] y ansí dije: Ahora venid todos, que, siendo sierva de Dios, yo quiero ver qué me podéis hacer»[59].

Incluso pierde el temor a la Inquisición, y a quienes le meten miedo les contesta:

«Dije que de eso no temiesen, que harto mal sería para mi alma si en ella hubiese cosa que fuese de suerte que yo temiese la Inquisición; que si pensase había para qué, yo me la iría a buscar...»[60].

No solo pierde el miedo a los varones, sino que les enseña, en contra de las afirmaciones de santo Tomás de Aquino de que las mujeres no puede enseñar[61]. Teresa enseña a los varones y les critica «andar sin libertad de espíritu»[62], y se permite dar directrices al P. García de Toledo, apelando a su propia experiencia: «Así que vuestra merced, hasta que halle quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor, estése en esto»[63]. También escribe a Antonio Gaitán, que batallaba con la oración: «Sepa que como en este mundo hay tiempos diferentes, ansí en el interior, y no es posible menos; por eso no tenga pena, que no es por culpa»[64].

Y no solo enseña, sino que se atreve a contradecir a varones y clérigos. Interviene con el P. General Rubeo[65]; discute con el gobernador de la diócesis de Toledo para conseguir el permiso de fundar[66]; vence al arzobispo de Burgos[67] e incluso se atreve a refutar el argumento de san Pablo contra las mujeres[68].

Ante los peligros que le presentan para infundirle miedo, ella considera que el único

peligro es dejar de beber de la Fuente verdadera. Está claro, para ella, que quien camina se arriesga. Nuevamente interpela a sus monjas:

> «Ningún caso hagáis de los miedos que os pusieren ni de los peligros que os pintaren. ¡Donosa cosa es que quiera yo ir por un camino [...] sin peligros, y a ganar un gran tesoro![...] –dice el Señor que lo ganan los esforzados– [...] ¿qué peligros? ¡Oh hijas mías!, que muchos más sin comparación, sino que no los entienden hasta dar de ojos en el verdadero peligro, cuando no hay quien les dé la mano por ventura, y pierden del todo el agua sin beber poca ni mucha, ni de charco ni de arroyo»[69].

> «Dejaos de temores, adonde no hay qué temer. Si alguno os los pusiere, declaradle con humildad el camino»[70].

A estas alturas lo único que la espanta es la ceguera en la que ha vivido y en la que viven tantos. Salir de esta ceguera o engaño es tarea bien difícil, sobre todo si se es mujer, pues la persona no reconoce estar dormida o ciega. Pero Teresa es una mujer despierta, señora de sí misma:

> «¡Qué señorío tiene un alma que el Señor llega aquí, que lo mire todo sin estar enredada en ello! ¡Qué corrida está del tiempo que lo estuvo! ¡Qué espantada de suceguedad! ¡Qué lastimada de los que están en ella, en especial si es gente de oración y a quien Dios ya regala!; querría dar voces para dar a entender qué engañados están. Y aun así lo hace algunas veces, y lluévenle en la cabeza mil persecuciones; tiénenla por poco humilde, y que quiere enseñar a de quien había de aprender, en especial si es mujer. [...] a veces no se puede valer, ni puede sufrir no desengañar a los que quiere bien y desea ver sueltos de esta cárcel de esta vida»[71].

3. Defensa de las mujeres y su papel en la Iglesia

En lo que queda de esta reflexión intentaré analizar el pasaje en el que Teresa hace una defensa clara de la mujer y de su papel en la Iglesia. Este texto corresponde a la primera redacción de *Camino de perfección* (Códice de El Escorial), que no superó la censura. Fue tan emborronado que solo recientemente se ha podido leer completo, y constituye posiblemente el más atrevido alegato de su tiempo en favor de la mujer.

> «Ni aborrecisteis, Señor, [...] las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres [...] ¿No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas [...] que no hagamos cosa que valga nada por Vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos habíais de oír petición tan justa? No lo creo yo [...] que sois juez justo y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Sí, que algún día ha de haber, Rey mío, que se conozcan todos [...] veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres»[72].

Profundizaremos este texto en seis puntos:

a) «Ni aborrecisteis, Señor, [...] las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los

hombres»

Teresa hace exégesis de la mirada de Jesús hacia la mujer y se inspira en modelos femeninos bíblicos que le ayudan a su encuentro con Cristo; a Juan de la Cruz le deja claro que se puede buscar a Dios sin ser perfectos, y para esto pone de ejemplo a mujeres bíblicas:

> «Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron»[73].

Hoy sabemos el papel fundamental que Jesús da a las mujeres en su evangelización, pero en tiempos de Teresa era una osadía que una mujer escribiera sobre la Biblia y el padrenuestro, y ella lo hace. Un teólogo dominico salmantino y obispo de su tiempo escribe: «Por más que las mujeres reclamen con insaciable apetito comer de este fruto [lectura de la Sagrada Escritura], es necesario vedarlo y poner cuchillo de fuego, para que el pueblo no llegue a él»[74]. Recordemos la orden que le da a Teresa su confesor de quemar su comentario al Cantar de los Cantares, pareciéndole «que no era justo que mujer escribiese sobre la Escritura»[75].

b) «Nos tiene el mundo acorraladas»

Frente a este estar «acorraladas», la clausura, paradójicamente, es experimentada por Teresa como libertad frente a la sociedad y al varón. La libertad siempre fue esencial para ella. La libertad, que descubrió en la oración, constituyó la raíz de la reforma teresiana. La fundación de San José, dejando aparte todas las motivaciones espirituales, supuso para ella la liberación de tanta asfixia convencional. Vuelve a la pureza del Evangelio: trece monjas, como el «colegio de Cristo», trece mujeres reproduciendo a Jesús y los apóstoles, otra osadía de Teresa. Según Maximiliano Herráiz, gran especialista en santa Teresa, la clausura «no es para que no puedan salir, sino para que nadie entre a gobernarlas»[76]. Es irónico pensar que el primer editor de Teresa, fray Luis de León, autor de *La perfecta casada*, edita la obra de una mujer que por propia voluntad nunca se convertiría en «la perfecta casada». Fray Luis de León sostiene que «las mujeres nacieron para la sujeción y humildad»[77]; Teresa sabe que la mujer está sujeta a su marido[78] y por eso se lamenta de la condición de la mujer casada. Desde esta perspectiva se entiende que ella insista a sus monjas en que no se dejen «acorralar» o, lo que es igual, en que no se sometan a nadie, sino solo a Dios, haciendo respetar su libertad para vivir el señorío verdadero que les corresponde. «No consintáis, oh hermanas, que sea esclava de nadie vuestra voluntad, sino del que la compró con su sangre»[79]. Y se justifica: «Y, así, no os espantaréis, hermanas, de lo mucho que he puesto en este libro, para que procuréis libertad»[80]. Para ella, es una bendición el hecho de «verse libres de los cansancios y leyes del mundo»[81]. Porque confiesa: «Que ya yo no

sabía cómo vivir cuando aquí me metí»[82]. Ve como «una gran merced» que les ha hecho Dios «en escogerlas para Sí y librarlas de estar sujetas a un hombre»[83]. Son, según ella, los caballeros del mundo, sobre todo los nobles, los verdaderos «esclavos y vosotras [las descalzas] señoras»[84]. Es así como experimenta una gran libertad ante la nobleza; la idea de un convento pobre no solo era romántica, sino revolucionaria. Si una monja pobre era igual a otra de la aristocracia, ¿qué familia con «honra» permitiría que su hija entrara en un convento teresiano? Esta característica de «igualdad» atrajo a hijas de conversos, pues su convento les abría las puertas, a diferencia de la mayoría de las instituciones religiosas de la época.

Sin embargo, esta libertad ante la sumisión al varón que trae la clausura es verdad únicamente hasta cierto punto. Las monjas salen del poder del marido, pero caen en otro peor, ya que los eclesiásticos las someten en nombre de Dios. Sin embargo, Teresa, como hemos visto y seguiremos profundizando, se resiste a este sometimiento, estableciendo sus propias reglas. Según ella, incluso la vida orante las hace señoras de la tierra y sus elementos: «¿No es linda cosa que una pobre monja de San José pueda llegar a señorear toda la tierra y elementos?»[85].

Como era de esperar, fueron muchos los que en su tiempo no creyeron en su misión de fundadora, e incluso se burlaban calificándola de *grandísimo disparate*. Iniciada la Contrarreforma y con el movimiento luterano en todo su esplendor, se hacía necesaria una reforma de las órdenes religiosas, muy relajadas por entonces. Pero nadie esperaba que mujeres iniciaran tal reforma. Y Teresa la emprendió sostenida por un grupo de mujeres que patrocinaron la mayoría de sus fundaciones. Ella nos relata esta situación de persecución en su calidad de mujer fundadora:

> «No se podrá escribir en breve la gran persecución que vino sobre nosotras, los dichos, las risas, el decir que era disparate. A mí, que bien me estaba en mi monasterio [...] Estando así muy fatigada encomendándome a Dios, comenzó Su Majestad a consolarme y a animarme. Díjome que aquí vería lo que habían pasado los santos que habían fundado las religiones, que mucha más persecución tenía por pasar de la que yo podía pensar; que no se nos diese nada. Decíame algunas cosas que dijese a mi compañera, y lo que más me espantaba yo es que luego quedábamos consoladas de lo pasado y con ánimo para resistir a todos [...] no había casi persona que entonces no fuese contra nosotras y le pareciese grandísimo disparate»[86].

Fue en la reforma del carmelo en donde su defensa de la dignidad de la mujer se hizo más valiente y comprometida. En las fundaciones demuestra su habilidad política y sabe mover las piezas que necesita. Un ejemplo es la fundación de Sevilla, en la que el provisor hizo todo lo posible por cerrar el convento. Con astucia política, presentó su caso y puso de manifiesto las conexiones sociales con Isabel de Santo Domingo –una Bracamonte–, con las autoridades locales, y pronto consiguió los permisos necesarios. También supo tener protectores en puntos clave, llegando incluso al mismo rey.

No quiso a sus monjas «acorraladas» por los «pesados» visitadores de la orden, y para

ello desplegó su creatividad e inventó prácticas alternativas al orden establecido. Al P. Juan de Jesús Roca le interpela ante la regla que intenta imponerles. A su querido P. Gracián le deja claro que quiere sencillez en sus casas y no exceso de ritualismos, que considera como una carga:

> «Dijo acá Antonia tantas cosas que vuestra paternidad había mandado que nos escandalizó a todas, y así se lo envié a preguntar. Crea, mi Padre, que estas casas van bien, y no han menester más cargas de ceremonias»[87].

Insiste en su autoridad como fundadora, «porque en esto de monjas –sostiene– puedo tener voto»[88]: restringe la injerencia de los vicarios «negros devotos destruidores de las esposas de Cristo»[89] y defiende su voto para tener libertad en la elección de predicadores; lucha contra la posible interferencia de confesores y priores en sus monasterios; busca mantener la flexibilidad en el calzado y las tocas; quita cláusulas prohibitorias del P. Pedro Fernández y las sustituye por otras más «esponjadas» y de menos rigor, para dejar a salvo la libertad de espíritu de sus conventos. Pues, como ella misma afirma, es «más amiga de apretar mucho en las virtudes, mas no en el rigor»[90]. En marzo de 1581, Teresa insta a las comunidades que manden su opinión sobre las constituciones que quieren, y en una carta dirigida al P. Gracián le recuerda que «en nuestras cosas no hay que dar parte a los frailes»[91]. Está claro que ella organiza sus fundaciones con mirada de mujer y reclama el derecho de hacerlo según su parecer. Hasta podemos intuir que la reforma masculina que inició tenía, entre otras, la intención de formar varones en su línea, para que no se metieran en sus fundaciones femeninas otros varones.

Vamos viendo cómo nadie acorrala a Teresa, que va contracorriente política y socialmente. Frente a la «honra» opta por la igualdad; frente a los privilegios de monjas «ricas y nobles» opta por la pobreza; frente al trabajo visto como degradación opta por el trabajo manual que las sustente (y verse así libres de bienhechores); frente a las guerras de religión opta por fundar comunidades que vuelvan al Evangelio. Hizo posible una situación nueva para las mujeres excluidas de su tiempo y tuvo impacto no solo religioso, sino también social. Mujeres de cualquier estadio socioeconómico podían ser candidatas. Rompió con la costumbre de no admitir monjas que no fueran de sangre limpia; de hecho, gran parte de las que entraron en sus monasterios eran de familias judeo-conversas. Daniel de Pablo Maroto, especialista en la santa, manifiesta que no se ha comprendido el alcance de Teresa en su sentido no únicamente religioso, sino social:

> «Juzgo la obra reformista de la santa como un intento de integrar los valores morales y espirituales de las mujeres en el quehacer de la Iglesia católica [...] lo admirable de Teresa de Jesús es que no solo defendió los valores de las mujeres, sino que quiso integrarlos en la reconstrucción de la sociedad ayudando a reformar la Iglesia, parte esencial en el organigrama sociopolítico del momento. Si su voz "feminista" no tiene valor universal en la historia de la civilización europea no es porque no fuese lo suficientemente fuerte y significativa, sino por el necesario reduccionismo a que se ve sometida y el ámbito en que la proclama»[92].

Por lo tanto, Teresa nos sitúa ante valores para una nueva sociedad, anhela otro estilo de sociedad. El amor que defiende es el que suscita unidad, comunión, una sociedad que evita los bandos y genera «igualdad» de clases, como lo ensaya en sus nuevas comunidades. Nos cuenta cómo goza cuando ingresan jóvenes pobres al convento:

> «Pues fue para mí como estar en una gloria ver poner el Santísimo Sacramento y que se remediaron cuatro huérfanas pobres [porque no traían dote] y grandes siervas de Dios»[93].

Interpela a las monjas al respecto:

> «Nunca dejéis de recibir a las que vienen a ser monjas [...] porque no tengan bienes de fortuna, si tienen virtudes»[94].

> El amor auténtico es libertad, fundamento de la convivencia:

> «Aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar»[95].

Son numerosas sus críticas a la honra, a la casta de los cristianos viejos y a las apariencias sociales. Para ella, no hay ninguna otra honra que las virtudes y ser hija de Dios. Desea que las monjas no tomen dote, para evitar desigualdades dentro del convento, pero ante las muchas necesidades conventuales, si son ricas, sí pide la dote.

Como explicábamos, según Maximiliano Herráiz, Teresa «desea que las monjas sean independientes, autónomas, y, de hecho, acaban eligiendo a sus superioras cada tres años, lo que supone una auténtica revolución»[96]. Insta a las monjas para que envíen su opinión sobre las constituciones que quieren. ¿No estamos ante valores democráticos, en una sociedad que cree que Dios delega su poder en el rey, quien a su vez otorga poderes a la nobleza? Se descubre que la necesidad de gobierno proviene de ciudadanos soberanos iguales, que se unen para asegurar beneficios mutuos y una comunidad próspera. Así, según relata Carol Hiltner, si se estudia, por ejemplo, la nación iroquesa en Norteamérica, inspiradora de los inicios de los Estados Unidos, se ve el gran papel de las mujeres de la tribu. Solo hay una razón por la cual la sociedad «nativoamericana» carecía de reyes y nobles, por la que la cultura era brutalmente igualitaria y por la que los recursos de la tribu se repartían según las necesidades y no por una clase social: era la presencia del «consejo de ancianas». La unidad básica de gobierno de los nativos americanos era el clan, que por lo general estaba liderado por una anciana. Las mujeres del consejo de ancianas asumían el auténtico poder político y solo ellas tenían autoridad para designar al jefe o para destituirlo por incompetencia o por fechorías[97].

Otro rasgo de una sociedad fundada en valores y que tanto estamos necesitando en nuestros días es la transparencia en cuanto al manejo de los bienes comunes del grupo. Teresa manda que lleven una contabilidad diaria en cada convento y que esta sea transparente:

«La limosna que diere el Señor en dinero se ponga siempre en el arca de las tres llaves [...] Y cada noche, antes que tañan a silencio, dé cuenta [...] por menudo. Y hecha la cuenta, póngase por junto en el libro que haya en el convento, para dar cuenta al visitador cada año»[98].

Por todo lo dicho, «libertad y humanismo» son las dos coordenadas en las que podemos situar la audaz reforma de Teresa de Jesús[99].

c) «No hacemos cosa que valga por vos en público»

Teresa se lamenta de que las mujeres no tengan libertad para actuar en público. Ella quisiera poder predicar el Evangelio, pero es impensable en su tiempo –en esto no hemos avanzado mucho hoy–. Los hombres estarían destinados a lo público; las mujeres, a estar encerradas en casa o en el convento: «Como son los hombres para lo público, así las mujeres para el encerramiento –sostiene fray Luis de León–, y como es de los hombres el hablar y el salir a la luz, así dellas el encerrarse y el encubrirse»[100]. De una u otra forma, Teresa no calla, pero se lamenta de la falta de libertad a la que está sometida la mujer. Pide a un varón que aproveche esta libertad que ella no tiene:

«Dé voces vuestra merced en decir estas verdades, pues Dios me quitó a mí esta libertad»[101].

Y refiriéndose a las dotes femeninas para actuar, lamenta su falta de libertad:

«Mujeres eran otras y han hecho cosas heroicas por amor de Vos. Yo no soy para más de parlar [...] Todo se va en palabras y deseos cuanto he de servir, y aun para esto no tengo libertad»[102].

Pero, en todo caso, se puede predicar con la propia vida:

«Sed predicadoras de obras, pues el apóstol y nuestra inhabilidad nos quita que lo seamos en las palabras»[103].

Teresa está convencida de que las mujeres son tan capaces como los varones, pues las mujeres hacen cosas que «valen». Valora el parecer de las mujeres en las que descubre «harto buen entendimiento»[104], discreción y, en muchas ocasiones, mayor «luz» que la de algunos teólogos. Así, relata:

«Pues como la viuda sierva de Dios [...] amiga mía [...] era testigo de mis aflicciones y me consolaba harto, porque era tanta su fe que no podía sino creer que era espíritu de Dios el que todos los más decían era del demonio, y como es persona de harto buen entendimiento y de mucho secreto y a quien el Señor hacía harta merced en la oración, quiso Su Majestad darla luz en lo que los letrados ignoraban»[105].

Se opone a la concepción misógina que sostenía que «así como a la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico, así les limitó el entender»[106]. Por el contrario, Teresa está convencida de que la mujer tiene capacidad intelectual y, por lo mismo, puede comprender a los teólogos; y ella busca siempre tratar con ellos, y

que sus monjas lo hagan, porque para ella «son gran cosa letras para dar en todo luz»[107].

> «Siempre os informad, hijas, de quien tenga letras, que en estas hallaréis el camino de la perfección con discreción y verdad. Esto han menester mucho las preladas, si quieren hacer bien su oficio: confesarse con letrado [...], y aun procurar que sus monjas se confiesen con quien tenga letras»[108].

Incluye en sus constituciones una lista de libros y exige que la priora tenga muchos y buenos en el convento, «porque es tan necesario este mantenimiento para el alma como el comer para el cuerpo»[109]. Pero, en ocasiones, pone su experiencia e interpretación del Evangelio por encima de las «letras». Por ejemplo, ante una carta en la que el P. Ibáñez la invitaba, con argumentos teológicos, a reconsiderar su opción por conventos «sin renta» (pobres), escribe:

> «Yo le respondí que para no seguir mi llamamiento y el voto que tenía hecho de pobreza y los consejos con toda perfección, que no quería aprovecharme de teología»[110].

Es significativa una frase atribuida a Teresa por la piedad popular que nos muestra cómo la ve el pueblo con respecto a lo que venimos tratando: «Lee y conducirás; no leas y serás conducido» *(Anecdotario Teresiano).* Teresa consigue que su postura ante la formación se vuelva normal y que sea un derecho para sus monjas, porque está convencida de su capacidad, en contraste con la creencia de que ellas son buenas para las devociones pero no para el ejercicio de sus dones intelectuales y espirituales.

Por otro lado, descubrimos en ella su vocación misionera y sacerdotal. Quisiera tener las mismas posibilidades que un varón para ejercer la llamada que siente, pero su condición de mujer se lo impide. Nos confiesa que «había gran envidia a los que podían emplearse en [ganar almas] por ser esta la inclinación que mi Señor me ha dado»[111]. Y también desearía meterse «en mitad del mundo, por ver si pudiese ser parte para que un alma alabase más a Dios; y si es mujer, se aflige del atamiento que le hace su natural porque no puede hacer esto, y ha gran envidia a los que tienen libertad para dar voces»[112]. Para ella, quienes tienen la libertad y posibilidad de vivir su vocación sacerdotal deben estar muy agradecidos:

> «Alabe muy mucho al Señor el alma [...] que le dio letras y talentos y libertad para predicar y confesar y llegar almas a Dios»[113].

El P. Gracián da testimonio de este celo sacerdotal de Teresa:

> «Un celo de almas tan encendido que mil veces suspiraba por poder tener la libertad, talentos y oficios que tienen los hombres para traer almas a Dios, predicando, confesando y convirtiendo gentiles hasta derramar la sangre por Cristo»[114].

Ella insiste en que «querría dar voces y disputar, con ser la que soy»[115]. Un especialista actual en Teresa escribe:

«Su deseo de "dar voces" y de "escribir con muchas manos", actitudes con que la sorprendemos a veces, no era solo para defender el valor de la oración y la legitimidad de la mujer orante, sino la integración de la misma en el devenir de la Iglesia católica para realizar todos sus ministerios. Le duele que, por ser mujer, se sienta "imposibilitada", como atada para acometerlos»[116].

Según el testimonio de Isabel de Santo Domingo, contemporánea de Teresa, su celo apostólico, despertado por el descubrimiento de América y por la Reforma protestante, donde veía que «se perdían tantas almas», llegó a ser tal que si la hubieran dejado habría dado la vida en el intento por evangelizar: «Decía muchas veces que, si fuera lícito que las mujeres pudieran ir a enseñar la fe cristiana, fuera ella a enseñarla a tierra de herejes, aunque le costara mil vidas»[117]. De alguna forma, la fundación de una orden de frailes carmelitas descalzos realiza sus deseos apostólicos, truncados por su condición femenina, pero llevada a cabo por los varones por ella fundados. Cómo pensar una mujer en el sacerdocio si tres siglos antes, con clara resonancia aristotélica, Tomás de Aquino había dejado claro que todo ser inferior, en estado de sumisión por naturaleza, no puede ser sacerdote; pensamiento que el papa Pablo VI completa en pleno siglo XX diciendo que «la mujer no puede ser sacerdote. No realiza el sacrificio. Pero la mujer puede ser víctima»[118]. Teresa lamenta que se encierren las riquezas de las mujeres:

«Muchas veces me parecía que era para algún fin las riquezas que el Señor ponía en ellas [...] y muchas veces me parecía, como quien tiene un gran tesoro guardado y desea que todos gocen de él [...] me parecía estaba atada mi alma»[119].

Porque, según ella, «no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor. De disputarlas y enseñarlas»[120]. Y responde a esta limitación, impuesta por su tiempo, haciendo más fundaciones, pasando de una visión individualista a una visión universal de la Iglesia.

d) «No osamos hablar algunas verdades que lloramos en secreto»

Las mujeres, según Teresa, lloran en secreto porque no se pueden quejar abiertamente. Tienen miedo a hablar porque no las dejan. ¿Cuáles son estas verdades que lloran en secreto? Según lo que hemos visto hasta aquí, podríamos decir que llora por la falta de libertad que sufren las mujeres por el hecho de serlo; porque no se le permite predicar el Evangelio, ni interpretarlo; porque no se da crédito a sus obras, experiencias y escritos; por el control masculino de las mujeres, considerándolas eternas menores de edad; etc. Como hemos visto, ella cree que la mujer también es portadora de verdades, no solo los hombres de letras.

e) «Los jueces del mundo, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa»

Teresa critica a los inquisidores y a otros varones, ya que sospechan de cualquier mujer que destaque. Ante tanta desconfianza, una mujer tendrá que seguir adelante con «determinada determinación» y «murmure quien murmurare». Ella misma necesitó una gran determinación para no dejarse hundir por los peligros que le presentaban. Y defendió su autonomía como mujer orante, y la de toda mujer:

> «Ahora, pues, tornando a los que quieren beber de esta agua de vida [...] digo que importa mucho, y el todo [...] una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella [...] murmure quien murmurare, [...] como muchas veces acaece con decirnos: "hay peligros", "fulana por aquí se perdió", "el otro se engañó", "el otro, que rezaba, cayó", "dañan la virtud", "no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones", "mejor será que hilen", "no han menester esas delicadeces", "basta el paternóster y avemaría"»[121].

Este texto fue considerado sospechoso y se tacharon las frases «peligrosas», ya que ofrecía a las mujeres la autonomía de la oración. Si las monjas pueden orar por sí mismas, es que ante Dios son independientes y no están limitadas al magisterio superior de los varones. Una de las maneras, entonces, al igual que hoy, de controlar a las mujeres y en general a todo cristiano «de a pie» ha sido y es intentar limitar su pensamiento a través de una serie de normas y dogmas impuestos. Se infunde miedo con el fantasma de la herejía y la consecuente excomunión: «Hay peligros», dice Teresa, «fulana por aquí se perdió, el otro se engañó». Era «peligroso» que las mujeres fueran libres en su oración. También ven un peligro de autoengaño: «No es para mujeres, que les podrán venir ilusiones». Para que no les vengan ilusiones, propio de mujeres, será conveniente que ocupen sus horas trabajando: «Mejor será que hilen», «no han menester esas delicadeces». Simbólicamente, se asoció a la mujer con la aguja y al varón con la pluma. El discurso escrito era patrimonio masculino. Con su característica ironía, Teresa en alguna ocasión afirma que escribe «hurtando el tiempo y con pena porque me estorbo de hilar»[122]. Un jesuita español contemporáneo suyo mantiene esta postura común a la mayoría: «Estamos en tiempos en que se predica que las mujeres tomen rueca y su rosario y no curen de más devociones». Para las mujeres es suficiente la oración vocal: «Basta el paternóster y avemaría». Ante esta visión machista, ella reivindica el derecho de las mujeres a la «oración mental», que era más propia de varones, y no solo la mental, sino también grados mayores, como el recogimiento, la quietud, la unión y muchas gracias místicas, hasta llegar al matrimonio espiritual, al que cree que estamos llamados todos. La Inquisición le borra textos en los que ella habla de contemplación. Pero Teresa está convencida de que muchas mujeres saben vivir la mística mejor que los hombres:

> «Hay muchas más [mujeres] que hombres a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara (y también lo he visto yo), que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres, y daba de ello excelentes razones [...] todas a favor de las mujeres»[123].

¿Cuáles serían las razones que daban fray Pedro de Alcántara y Teresa? Un autor anterior a ambos místicos, el franciscano del siglo XIII Lamberto de Ratisbona,

refiriéndose a las beguinas, nos puede dar una pista al respecto. Ante la pregunta de cómo es posible que estas mujeres sean capaces de percibir de Dios algo a lo que los hombres sabios no alcanzan, responde lo siguiente:

> «Me parece que esta es la razón de que una mujer sea buena a los ojos de Dios: en la simplicidad de su comprensión, su corazón dulce, su espíritu más débil, son más fácilmente iluminados en su interior, de modo que, en su deseo, comprenden mejor la sabiduría que emana del cielo que un hombre duro, que en esto es más torpe»[124].

Y Aristóteles, queriendo rebajar a la mujer, le atribuye las dos características femeninas que son las que permiten vivir la oración contemplativa; según él, la mujer «es un hombre incompleto», pasiva y receptora. Un autor actual lo expresa así:

> «Según mi experiencia, el acceso a un espacio místico de la conciencia se da con más frecuencia y más rápidamente en las mujeres porque aquí desempeña un papel fundamental el aspecto femenino de la persona: desasimiento, entrega, apertura, recepción. [...]
>
> La única actitud para que las personas caigan en la cuenta de su naturaleza auténtica, de lo divino que la constituye, son el sosiego, la atención silenciosa, la mirada hacia el interior y la sensibilidad. Lo receptivo es más apropiado para experimentar lo divino que lo activo, lo masculino. Lo femenino nos depara el acceso a nuestra naturaleza más honda. Tiene una afinidad con Dios de la que carecen la razón y la voluntad. La mística moviliza las facultades femeninas. Nuestro camino requiere capacidad de apertura, de espera, de dejar crecer y de entregarnos»[125].

Se hace, por tanto, necesaria una «boda» entre lo masculino (lado consciente, racional, acción) y lo femenino (lado inconsciente, intuitivo, pasivo): solo así podremos hablar de una persona integrada.

f) «Algún día ha de haber que se conozcan... los ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres»

Teresa termina el texto que venimos analizando reivindicando el valor de las mujeres, que, según ella, será reconocido en el futuro, aunque parece que aún no hemos llegado a ese día. No existe ninguna razón teológica ni antropológica que fundamente la exclusión de «ánimos virtuosos y fuertes». Con voz profética, reclama el derecho de la mujer a su lugar en la Iglesia y le duele que se desprecie el aporte que puede hacer la mujer ante la difícil situación que afronta la Iglesia.

¿Qué nos diría hoy Teresa a las mujeres sobre nuestra situación en la Iglesia y en la sociedad? Creo que nos invitaría a dejarnos mover por el viento del Espíritu y no por el viento del miedo, superado por ella al descubrir su dignidad intrínseca, lo que le permitió mirar de frente y no desde abajo a los varones de su tiempo. Ella perdió el miedo a los varones y a las cláusulas de una sociedad que no respondía a los valores del Evangelio. Fue peligrosa para los varones de su tiempo porque pensó, oró y actuó por sí misma y, además, animó a otras mujeres a hacerlo. A esta mujer que decía que bastaba con ser

mujer para caérsele las alas, le nacieron alas para volar en libertad. Pudo volar con las dos alas, femenina y masculina, y no solo con una de ellas. Con ironía teresiana podemos decir con Teresa: «Alabemos todas al Señor, que así resplandece su grandeza en unas flacas mujercillas»[126].

Quiero terminar con esta exclamación profética de esta doctora de la Iglesia:

> «¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente entenderemos estas ignorancias en el día adonde se entenderá la verdad de todas las cosas!»[127].

Teresa califica esta postura androcéntrica de «ignorancia» o, lo que es lo mismo, de «engaño», y volvemos al título que encabeza esta reflexión: «No os engañe nadie». Como escribe un autor actual, hemos sido programados para creer que el mundo es un campo de batalla de eternas dualidades en duelo: lo progresista frente a lo conservador, la ciencia frente a la religión, el varón frente a la mujer, etc.; hoy, ante el despertar de conciencia que estamos viviendo, es ignorancia o ceguera seguir anclados a una visión dualista de la realidad, pues no se trata de que uno derrote al otro o lo domine. Acojo la interpelación con tono humorístico de este mismo autor: «Cuando un espermatozoide y un óvulo se unen para crear una nueva vida, ¿crees que uno derrota al otro?»[128].

Tengo que confesar que en mis inicios la dignidad de la mujer era un tema que me rebelaba solo tocar, por el mero hecho de plantear algo que no se debería ni plantear. Hasta que descubrí que el problema era de ambas partes: si la mujer no está en su lugar es porque el hombre tampoco lo está. Y si la mujer se cuestiona su identidad, el hombre necesariamente debe cuestionarse la suya, y creo que ese es el miedo ontológico que hay detrás del machismo. Como Teresa, creamos en nuestro valor femenino, pero no olvidemos que corre en paralelo con el valor masculino, porque si uno está fuera de su sitio, el otro también se desencaja, ya que no hay uno sin el otro. No repitamos la historia. Las mujeres podemos y debemos traer a su equilibrio la historia y, como seres integrados, no aceptar más entrar a jugar en el campo virtual de los dualismos, que nos alejan de nuestra verdadera identidad, pues, como dice Gálatas 3,28, «ya no hay ni hombre ni mujer, porque todos somos uno en Cristo Jesús».

Al terminar esta reflexión, acojamos con confianza las palabras que Teresa siente que Dios le dice, y que nos invitan a creer que esta situación cambiará: «Espera un poco, hija, y verás grandes cosas»[129].

---

[1] Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, 21, 6. Utilizamos la siguiente edición de la obra teresiana: Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia, *Obras completas,* ed. de Tomás de la Cruz, Monte Carmelo, Burgos [4]1984. A no ser que indiquemos lo contrario, aludimos a la versión de *Camino de perfección* contenida en el manuscrito de Valladolid, que es el que aparece en la edición anterior.

[2] *Camino de perfección* 21, 10.

[3] *Ibíd*.

[4] Francisco de SANTA MARÍA, *Reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia, hecha por santa Teresa de Jesús, en la antiquísima religión, fundada por el gran profeta Elías,* Diego Díaz de la Carrera, Madrid 1644, libro IV, c. 30, n. 2.

[5] *Carta,* 4 de octubre de 1578.

[6] *Las relaciones,* 19.

[7] *Vida,* 10, 8.

[8] El texto está en castellano antiguo: «*Aun oy dia si ubiera escuelas de mugeres como las ay de hombres, sin duda avria muchas que nos echassen en verguença*». Cristóbal ACOSTA, *Tratado en loor de las mugeres*, fol. 91v, citado en Ana VARGAS MARTÍNEZ, «Mujeres sabias en la obra de Cristóbal Acosta (1525-1593)», *Miscelánea Comillas* 69 (2011) 330.

[9] *Vida,* 23, 2.

[10] Censura del P. Domingo Báñez en el autógrafo de la *Vida*, en Efrén de la MADRE DE DIOS y Otger STEGGINK (eds.), *Obras completas de santa Teresa de Jesús*, BAC, Madrid 1967, 230.

[11] Cf. *Vida,* 23, 13; 12, 7; *Fundaciones* 8, 6; 4 *Moradas* 3,11; etc.

[12] *Camino de perfección,* 7, 8.

[13] *Las relaciones,* 4, 13.

[14] *Carta* del 15 de febrero de 1656, de Juan de Palafox, obispo de Osma, al P. Diego de la Visitación, general de los carmelitas descalzos.

[15] Francisco de RIBERA, *Vida de santa Teresa de Jesús*, 1908.

[16] P. Silverio DE SANTA TERESA (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de santa Teresa de Jesús*, tomo II, Monte Carmelo, Burgos 1935, 315.

[17] Diego de YEPES, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús,* tomo III, Zaragoza 1606, 165.

[18] Fray Manuel de SAN JERÓNIMO, *Reforma de los descalzos del Carmen*, tomo V, Jerónimo de Estrada, Madrid 1706, c. 35, 873.

[19] Fray Luis DE LEÓN, Carta prólogo a la primera edición de las obras de la santa. En *La perfecta casada* II había escrito lo siguiente de las mujeres: «Porque cosa de tan poco ser como es esto que llamamos mujer, nunca ni emprende ni alcanza cosa de valor ni de ser si no es porque la inclina a ello y la despierta y la alienta alguna fuerza de increíble virtud que o el cielo ha puesto en su alma, o algún don de Dios singular».

[20] *Fundaciones,* 8, 7.

[21] *Vida,* 28, 17.

[22] 5 *Moradas,* 1, 7.

[23] *Vida,* 11, 6.

[24] *Ibíd.,* 11, 5.

[25] 11 de junio de 1573, 19 de julio de 1575, 18 de septiembre de 1577 y 4 de diciembre de 1577.

[26] *Moradas,* prólogo, 1.

[27] *Moradas,* epílogo.

[28] *Carta,* 17 de enero de 1577.

[29] *Vida,* prólogo, 2.

[30] Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «La vocación literaria de santa Teresa», *Nueva Revista de Filología Hispánica* (1983) 358.

[31] *Carta,* 9 de abril de 1577.

[32] Cf. Allison WEBER, *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity,* Princeton University Press, New Jersey

1990.

[33] *Vida,* 21, 4.

[34] P. Silverio de SANTA TERESA (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de santa Teresa de Jesús,* 484-485.

[35] *Vida,* 18, 8.

[36] Según el testimonio de María de San José Gracián, «el padre fray Diego de Yanguas dijo a esta testigo que la dicha Madre había escrito un libro sobre los Cantares, y él, pareciéndole que no era justo que mujer escribiese sobre la Escritura, se lo dijo, y ella fue tan pronta en la obediencia y parecer de su confesor que lo quemó al punto». P. Silverio DE SANTA TERESA (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de santa Teresa de Jesús*, 320. Sin embargo, la obra *Conceptos del amor de Dios* nos ha llegado gracias a la copia secreta de alguna de sus monjas.

[37] *Camino de perfección,* prólogo, 1.

[38] *Moradas,* prólogo, 4.

[39] *Ibíd.*

[40] *Camino de perfección,* 21, 5 y 6.

[41] *Carta,* 21 de octubre de 1576, al P. Ambrosio Mariano.

[42] *Carta,* 20 de septiembre de 1576.

[43] 6 *Moradas,* 10, 6.

[44] Cf. Juan Antonio MARCOS, *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2001, 263.

[45] Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* Fondo de Cultura Económica, México 1987, 484.

[46] Cf. 1 Tim 2,11-12.

[47] *Camino de perfección,* prólogo, 3.

[48] *Vida,* 22, 6.

[49] *Ibíd.,* 23, 9.

[50] 1 *Moradas,* 1, 1.

[51] *Vida,* 26, 6.

[52] *Ibíd.,* 25, 17.

[53] *Ibíd.,* 23, 1.

[54] *Ibíd.,* 25, 18.

[55] *Ibíd.,* 23, 2.

[56] *Ibíd.,* 5, 22.

[57] *Ibíd.,* 25, 20.

[58] *Ibíd.,* 25, 18.

[59] *Ibíd.,* 25, 19.

[60] *Ibíd.,* 3, 5.

[61] *S. Th*. II-II q.177 a.2 co. Aunque santo Tomás no impide toda enseñanza de las mujeres, sino únicamente de que lo hagan en público, ya que «el sexo femenino ha de estar sujeto al masculino» y «el enseñar no es propio de los súbditos», como es el caso de las mujeres.

[62] *Vida,* 11, 14.

[63] *Ibíd.,* 22, 13.

[64] *Carta,* diciembre de 1574.

[65] Cf. *Carta,* 18 de junio de 1575.

[66] Cf. *Fundaciones,* 15, 5.

[67] Cf. *ibíd.,* 31.

[68] Cf. *Las relaciones,* 19.

[69] *Camino de perfección,* 21, 5.6.

[70] *Ibíd.,* 21,10.

[71] *Vida,* 20, 25.

[72] *Camino de perfección,* Códice de El Escorial, 4,1; cf. *Camino de perfección,* Códice de Valladolid, 3,7.

[73] *Vejamen,* 6-7.

[74] Melchor CANO, *Censura al Catecismo de Carranza,* citado por Teófanes EGIDO, «Ambiente histórico», en Alberto Barrientos (ed.), *Introducción a la lectura de santa Teresa,* Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002, 130-131.

[75] Cf. *supra* nota 36.

[76] Entrevistado en el diario *Público* por Anna FLOTATS, "La cara feminista de Teresa", en www.publico.es/actualidad/cara-feminista-santa-teresa.html (15 de julio de 2015).

[77] Fray Luis DE LEÓN, *La perfecta casada,* III.

[78] Cf. *Camino de perfección,* 11, 3; 26, 4; *Fundaciones,* 31, 46.

[79] *Camino de perfección,* 4, 8.

[80] *Ibíd.,* 19, 4.

[81] *Fundaciones,* 10, 9; cf. *Vida,* 37, 9-12.

[82] *Vida,* 37, 9.

[83] *Fundaciones,* 31, 46.

[84] *Conceptos de amor de Dios,* 2, 9.

[85] *Camino de perfección,* 19, 4.

[86] *Vida,* 32, 14.

[87] *Carta,* 22 de mayo de 1578.

[88] *Carta al P. Gracián* de febrero de 1581.

[89] *Ibíd*.

[90] *Carta,* 12 de diciembre de 1576.

[91] *Carta,* 21 de febrero de 1581.

[92] Daniel DE PABLO MAROTO, *La «reforma» teresiana como rebelión feminista,* en www.stj500.com/la-reforma-teresiana-como-rebelion-feminista/ (14 de julio 2015).

[93] *Vida,* 36, 6.

[94] *Fundaciones,* 27,13.

[95] *Camino de perfección,* 6, 4

[96] Cf. Anna FLOTATS, *La cara feminista de Teresa.*

[97] Bruce H. LIPTON y Steve BHAERMAN, *La biología de la transformación*, La Esfera de los Libros, Madrid 2010, 115.

[98] *Constituciones,* 58.

[99] Coordenadas propuestas por el filólogo Víctor García de la Concha, director del Instituto Cervantes y antes de la Real Academia de la Lengua, en unas conferencias sobre santa Teresa. En www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=21347&l=1 (14 de julio de 2015).

[100] Fray Luis DE LEÓN, *La perfecta casada,* XVII.

[101] *Vida,* 27, 13.

[102] *Ibíd.,* 21, 5.

[103] *Camino de perfección,* 15, 6.

[104] *Carta,* 25 de abril 1576.

[105] *Vida,* 30, 3.

[106] Fray Luis DE LEÓN, *La perfecta casada,* XVI.

[107] *Camino de perfección,* 5, 2.

[108] *Fundaciones,* 19, 1.

[109] *Constituciones,* 8.

[110] *Vida,* 35, 4.

[111] *Fundaciones,* 1, 7.

[112] 6 *Moradas,* 6, 3.

[113] *Vida,* 30, 21.

[114] Gracián DE LA MADRE DE DIOS, «Scholias y adiciones al libro de la vida de la madre Teresa de Jesús que compuso el padre doctor Ribera», *Monte Carmelo. Revista de Estudios Carmelitanos* 68 (1960) 110.

[115] *Camino de perfección,* Códice de El Escorial, 37, 2.

[116] Daniel de PABLO MAROTO, *La «reforma» teresiana como rebelión feminista,* en www.stj500.com/la-reforma-teresiana-como-rebelion-feminista/ (14 de julio de 2015).

[117] Citado en Eduardo SANZ DE MIGUEL, *Inquieta y andariega. Enseñanzas de santa Teresa de Jesús para nuestros días,* 33, en www.delaruecaalapluma.wordpress.com/2014/07/02/inquieta-y-andariega-del-p-eduardo-sanz/ (14 de julio de 2015).

[118] Afirmación de Pablo VI en una conversación con Jean GITTON, *Dialogues avec Paul VI,* Fayard, París 1967, 304, citado por María José Arana, *La vocación al sacerdocio y las mujeres,* en www.womenpriests.org/sp/aran_sal/aran02.asp (10 de julio de 2016).

[119] *Fundaciones,* 1, 6.

[120] *Conceptos de amor de Dios,* 1, 8.

[121] *Camino de perfección,* 21, 2.

[122] *Vida,* 10, 7.

[123] *Ibíd.,* 40, 8.

[124] Citado en Georgette EPINEY-BURGARD y Emilie ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval,* Paidós, Barcelona 1998, 27.

[125] Willigis JÄGER, *En busca de sentido de la vida. El camino hacia la profundidad de nuestro ser*, Narcea, Madrid 2015, 40.

[126] *Fundaciones,* 12, 10.

[127] *Ibíd.,* 20, 3.

[128] Bruce H. LIPTON y Steve BHAERMAN, *La biología de la transformación*, La Esfera de los Libros, Madrid 2010, 420.

[129] *Fundaciones,* 1, 8.

6 | MADELEINE DELBRÊL: MISTAGOGA DE LO COTIDIANO

A lo largo de la historia encontramos mujeres que se implicaron generosamente en la realidad de su tiempo y se complicaron, se hicieron cómplices de otros en la tarea de dignificar y humanizar la vida desde Dios. Madeleine Delbrêl (1904-1964) está en la estela de esas mujeres de luz que lograron horadar y transfigurar compasivamente las circunstancias que les tocó vivir. Tras su conversión se enraíza con otras compañeras en una barriada pobre y obrera de París y desde allí despliega su tarea como trabajadora social en el contexto de una población marxista, a la vez que comparte las búsquedas y desafíos eclesiales en una época de transformaciones. En sus escritos y en su manera de estar en la vida se configura una espiritualidad de lo cotidiano honda y concreta a la vez, con un corazón universal implicado en las luchas de su tiempo y, al mismo tiempo, con una atención delicada a los intercambios sencillos del cada día. La vivencia del cuerpo, la soledad apostólica y una bondad que nos urge son algunas de las aportaciones de su rica vida interior.

Introducción

Vamos a comenzar contemplando la figura de Madeleine Delbrêl en un café de la plaza de Italia, en París. Han transcurrido unos años desde el final de la Segunda Guerra Mundial, Madeleine ha entrado ya en la cuarentena y le gusta frecuentar los ambientes donde la gente se reúne. Esa noche, está con unos amigos sentada en una mesa, saca de su bolso una hoja y una pluma y escribe:

> «Nos has traído esta noche
> a este café llamado Claro de Luna,
> donde has querido ser tú en nosotros
> durante algunas horas esta noche.
> Has querido encontrar...
> a través de nuestros ojos que no saben ver,
> a través de nuestros corazones que no saben amar,
> a todas esas personas

que han venido a matar el tiempo.
Y porque tus ojos despiertan en los nuestros,
porque tu corazón se abre en nuestro corazón,
sentimos cómo nuestro débil amor
se abre en nosotros como una rosa espléndida,
se profundiza como un refugio inmenso y acogedor
para todas esas personas cuya vida palpita en torno nuestro.
[...]
Entonces el café ya no es un lugar profano,
un rincón de la tierra que parecía darte la espalda [...].
Atrae todo hacia ti en nosotros [...].
Atrae a esos seres desplomados, aislados detrás de una mesa...
atráelos en nosotros para que aquí te encuentren...
Dilata nuestro corazón para que quepan todos...»[1].

El café se ha convertido por la noche en un *centro de gracia* y ella pide albergar en su cuerpo los rostros que alcanza y acaricia con su mirada, acoger su misterio, imantarlos hacia la Fuente de toda vida.

Decía Hanna Arendt que somos lo que vivimos, así que vamos a recorrer brevemente los escenarios en los que se desarrolló la vida de Madeleine, para poder saborear los frutos de su experiencia interior y de su camino compasivo junto a otros. Al contemplar su época, de 1904 a 1964, constatamos que el ciclo de su vida, desde su adolescencia hasta su madurez, está marcado por las dos guerras mundiales del siglo XX, que causaron una catástrofe sin parangón. Madeleine Delbrêl transitó un período de la historia en el que coincidieron en Europa mujeres de gran talla humana e intelectual. Es contemporánea de tres judías que han dejado su huella en la historia de la filosofía y la espiritualidad: Edith Stein (1891-1942), Hannah Arendt (1906-1975) y Simone Weil (1909-1943)[2], y de una mujer excepcional, también judía, a la que Madeleine habría amado de haber conocido su experiencia y sus escritos: Etty Hillesum (1914-1943). Todas ellas son testigos de un siglo de avances y de brutalidad, de sufrimientos y de belleza, de destrucción y de creatividad. Madeleine había escrito: «Las mujeres siempre han tenido la percepción del sufrimiento. Las vemos vestidas con las necesidades de todos los tiempos y, a lo largo de nuestra historia, como compañeras de todas las heridas de la humanidad»[3].

Algunas pinceladas sobre su trayectoria biográfica nos ayudarán a comprender las condiciones en las que se despliega su vida. Una vida que se muestra vinculada, comprometida, profunda, dialogante..., una vida sencilla y corriente y, a la vez, fecundamente evangélica. La entrega e intensidad con las que vive sus relaciones y sus búsquedas y la conciencia de la fragilidad van tallando su personalidad, haciéndola una mujer muy humana, enraizada fuertemente allí donde está, con gran solicitud para los detalles cotidianos y, al mismo tiempo, con un horizonte amplio, receptivo a las

constantes insinuaciones de Dios en la historia.

1. Hitos de su biografía

Jules Delbrêl y Lucile Junière se habían casado en noviembre de 1901 y el 24 de octubre de 1904 nacía en Mussidan, con solo siete meses de gestación, Anne-Marie Madeleine Delbrêl. Su padre tiene entonces 35 años, y su madre, 24 y presentan diferencias sociales entre sí. Madeleine será su única hija. El padre trabaja en los ferrocarriles y es un hombre extravertido, autodidacta y creativo; a Madeleine le atraen su espíritu de aventura y su sensibilidad para la poesía, que ella heredará. Lucile, su madre, pertenece a la burguesía y tiene un carácter más reservado. Las mudanzas sucesivas por el trabajo de su padre y la salud frágil de Madeleine propician que no reciba una educación ordenada. Fue una niña curiosa y despierta, y a lo largo de su vida mantuvo ese interés por todo. La misma Madeleine narra la atracción y confusión con que se abre al mundo en aquellos primeros años: «Mi familia no era creyente y, como nos desplazábamos continuamente por el trabajo de mi padre [...], conocí personas excepcionales que me dieron una formación contradictoria. A los 15 años era estrictamente atea y cada día encontraba más absurdo el mundo...».

En los años de su juventud florecen sus inquietudes musicales, poéticas y artísticas, y asiste a clases en la Universidad de la Sorbona, en París. Es el tiempo del primer amor y del inicio de las dificultades y conflictos entre sus padres. El joven del que se enamora, Jean Maydieu[4], se hace dominico de manera sorpresiva y este revés inesperado para Madeleine fue un momento de quiebre en su ánimo y en su salud. Ante esta abrupta separación, la vida, que le había parecido por un tiempo clara y evidente, deviene de nuevo absurda. La poesía se muestra para ella como un refugio para la soledad y el dolor. Se ensancha su vivencia interior, ese espacio íntimo difícil de compartir con otros, donde surgen las preguntas y también la posibilidad de cavar más hondo hacia la fuente de ese amor que ha experimentado con abundancia. Conmocionada por la marcha de Jean, a la que se suman la ceguera de su padre y el agotamiento de su madre, Madeleine se interroga sobre el sentido de la vida, tan frágil e incoherente. Casi al final de su vida contará que el contacto con Jean y con aquellos cristianos jóvenes y comprometidos le había llevado a interrogarse sobre la existencia de Dios y a cuestionarse lo que ella creía hasta entonces. Escribirá a la hermana de Jean, Paulette, algunos días después de su muerte: «Mi gratitud por vuestro hermano es doble: la de haberme hecho conocer a Dios... y la de haberse marchado»[5].

Madeleine fue *deslumbrada* por Dios el 29 de marzo de 1924, cuando aún no había cumplido 20 años. La frescura y luminosidad de esta experiencia fundante la acompañarán siempre, y seguirá irradiando en su madurez la huella de ese amor

«inmenso y terrible» que había irrumpido con tanta abundancia en su vida. Cuando vuelva a evocar la experiencia de su conversión treinta y tres años después, utilizará este adjetivo para referirse a ella: «violenta».

No disponemos de un testimonio directo sobre las circunstancias precisas de su conversión, pero lo que nos arroja luz sobre este momento es la transformación que se opera en su vida y el rumbo imprevisible que esta va a tomar. Tras su conversión quiere entrar en el carmelo, cautivada por Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, y por la influencia cercana de Teresa de Lisieux, canonizada en 1925 y que ejercerá sobre ella una fuerte atracción. Madeleine quiere entregarse en un camino que le parecía de mayor radicalidad, el de la soledad y el silencio del claustro, pero siente que no puede dejar a sus padres en la situación que atraviesan. En una carta a su madre, el viernes santo de 1927, renuncia a su anhelo del carmelo y le expresa lo que va intuyendo como su propio camino: «Después de días de oración, de reflexión y de pruebas, estoy segura de hacer la voluntad de nuestro mismo Maestro quedándome a trabajar para Él en el mundo». En otra carta, fechada cuatro años después de su conversión, a su amiga Louise Salonne, una pintora con la que mantiene una correspondencia íntima[6], Madeleine le propone que se disponga ante Él, y, al hacerlo, veladamente, le participa lo que ha podido ser su propia experiencia:

> «Sí, mi pequeña, también yo creo con toda mi alma que tú encontrarás el único camino en el que se puede vivir [...]. Lo quieras o no, suena su grito terrible: "Tengo sed". Tápate los oídos, húyele, trata de no entender..., llegará un día en el que sabrás lo que hay en ese grito de divina y luminosa exigencia. Y cuando en tu gran pobreza le digas: "Señor, no tengo nada que darte", será Él quien te dará el agua viva en tal abundancia que creerás morir. Mira, querida amiga, por haber pasado, y terriblemente, por la horrorosa noche de la negación sé que este vacío que grita en nosotros su angustia ya es la voz del pastor. Creo que Él te ama como nos ama a todos y que su inmenso, su terrible amor sabrá bien conquistarte [...] desde que he encontrado el camino, soy enormemente feliz y, porque te quiero mucho, me gustaría que tú también lo fueras»[7].

A los 29 años, el día de la festividad de Santa Teresa, junto a otras dos jóvenes, Suzanne Lacloche y Hélène Manuel, Madeleine iniciaba un camino para el que no tenían mapas en una barriada obrera y marginal en el extrarradio de París. El trayecto hasta allí no es excesivamente largo, pero sí la distancia cultural y social que supone para ellas. Acompañadas por el *abbé* Lorenzo, un sacerdote de su parroquia de Santo Domingo, en París (con el que se adentró en los barrios pobres y con el que compartió «el hambre» por aprehender y vivir el Evangelio), se embarcan en una nueva vida entre los obreros de Ivry. Allí aprenderá a ser contemplativa –que era su primer anhelo hacia el carmelo–, pero de otra manera. Impactada por la realidad que se muestra ahora ante sus ojos, abandona el proyecto de carrera literaria de sus primeros años, para el que estaba dotada[8], y enfoca su vida hacia el servicio social. Viviendo en comunidad con otras mujeres laicas y con el Evangelio como regla de vida, Madeleine va a encontrar los modos de acercarse a sus contemporáneos intensa y amorosamente, de aproximarse a

ellos con el deseo de hacerles presentir algo de la Buena Noticia que la había fascinado.

La comunidad toma las bienaventuranzas como la carta magna de La Charité de Jésus, que es el nombre que adoptan. Madeleine es designada por el *abbè* Lorenzo para ponerse a la cabeza de los equipos –llegarán a formar varias comunidades–, animarlos, asegurar su cohesión y acompañar su crecimiento. Así define ella, casi diez años después de los comienzos, los objetivos y el modo de vida de La Charité a una joven que se siente llamada a una vida apostólica:

> «No somos un grupo de asistentes sociales, sino de laicas [...]. Intentamos practicar las virtudes evangélicas [...]. El trabajo que realizamos no tiene mucha importancia. Nos sirve como lugar para dar testimonio del Evangelio; de terreno para el encuentro con nuestro prójimo [...]. Quisiéramos reconstruir en pleno siglo XX una comunidad cristiana análoga a las comunidades primitivas [...] nuestra pequeña familia trabaja en el ambiente de los padres de la Misión de Francia [...]. Ser Cristo, allí donde se está, podría ser la fórmula de nuestro fin. Inútil decirle que estamos muy lejos de alcanzarlo...»[9].

2. El contexto social y eclesial donde se forja su camino interior

Una vez en Ivry, Madeleine queda impactada por la injusticia social que descubre, por la desigualdad de las condiciones de vida de los obreros y por la constatación de que los cristianos que viven allí parecen perfectamente acostumbrados a esa realidad: «Las tres fábricas cuyos salarios eran los más bajos tenían por propietarios a católicos que vivían en el lugar»[10].

Las reivindicaciones de la clase obrera van a influir en la trayectoria de Madeleine y condicionan su modo de implicarse en la realidad. Trabajará en el Ayuntamiento de Ivry como asistente social, codo a codo con sus compañeros comunistas, con los que intenta mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. El mundo increyente y obrero del París de su tiempo se convierte en el lugar de sus aprendizajes y de sus afectos. Los paisajes que educan su mirada son los rostros cansados de los hombres y mujeres trabajadores, las viviendas insalubres, los humos y ruidos de las fábricas, los niños descuidados y pobres que recorren las calles... Al amparo de estas realidades, su vena poética y contemplativa se ahondará y desplegará de una manera nueva. Ella dirá: «¿De qué nos serviría encerrarnos tras unos muros que nos separasen del mundo si tú no estás más presente allí que en este estruendo de máquinas o en esta multitud de miles de rostros?»[11].

Madeleine Delbrêl ensancha su comprensión del marxismo junto a sus amigos del partido, que desafían su entrega y sus convicciones, y entabla con ellos un diálogo verdadero y fecundo. Admira su generosidad y su heroísmo y, a la vez, permanecerá siempre fiel al absoluto de Dios en su vida. La vamos a encontrar implicada en muchas ocasiones con quienes padecen medidas injustas. Su compromiso llega a acciones

públicas de defensa y apoyo. Algunas de estas intervenciones tienen como protagonistas a españoles[12]. Con planteamientos innovadores, va a enriquecer el campo del trabajo social, humanizándolo y revistiéndolo de proximidad. Pide a los asistentes sociales que dejen sus despachos y salgan a la calle. Deben crear en la plaza sus *lieux d'écoute* y, en esos puestos de escucha, aprender el arte de dar ánimo a la gente, respetándola de verdad. Insiste en la importancia de considerar a cada persona no en términos de estadísticas, sino como un ser único al que hay que dirigirse con una atención plena de afecto para que pueda sentirse comprendido.

A nivel eclesial son años de efervescencia misionera, alentados por el cardenal Suhard, y de búsquedas para llevar el Evangelio hasta los más alejados, especialmente a las grandes masas obreras de los suburbios. La Iglesia quiere abrirse al mundo, sumergirse en él, fermentarlo y acompañarlo desde dentro con renovadas formas de presencia, y esto, a su vez, va condicionando una nueva teología y una manera nueva de comprenderse a sí misma. Madeleine y los equipos van a desempeñar una función catalizadora, como levadura mínima y valiosa, en este tiempo de desafíos y aprendizajes. Involucrada en los nacimientos de las misiones obreras de Francia, desde Lisieux y París hasta Marsella, intercambia y debate con diversos grupos y tendencias. Sus reflexiones penetrantes y prácticas y su experiencia de frontera aportan una gran novedad, y muchos buscarán inspiración en ella. Acompañará a sacerdotes y amigos con su testimonio, apoyo y confrontación, y vivirá una sana interdependencia y autonomía en relación con ellos. Con su experiencia de más de treinta años en un medio marxista, Madeleine subraya lo importante que es trabajar sobre el terreno, conocer directamente las preocupaciones y las aspiraciones de la gente, sus nombres, para poder entender sus visiones y sus comportamientos.

En 1954, el borrador del que será su primer libro, *Ville marxiste, terre de misión,* provoca el asombro y el interés del cardenal Veuillot[13] al leerlo. Queda impresionado y le confiesa a Madeleine que el ambiente eclesial romano está muy lejos de esa visión: ante el comunismo, lo que predomina es el miedo, y la única solución parece ser la de preservar a los cristianos de todo contacto con él. Ella insiste: la mitad de la humanidad está sumergida en la miseria espiritual del ateísmo y es necesario reunirse con esos hombres y mujeres, dialogar con ellos allí donde están. Y, reconociendo que habían podido cometerse algunas desviaciones, cree que esa era la vocación de la Misión de Francia y de los sacerdotes obreros. Quiere que la Iglesia oficial pueda entender esto y que deje de considerar a los marxistas como sus contrincantes: «Hace falta haber vivido en esos medios marxistas para poder valorar en su justa medida de qué modo son allí pródigos en generosidad, entrega, calor de corazón»[14].

La tesis de Madeleine que subyace en su libro es que cuando una ciudad secular

alcanza la cima de la negación de Dios, Él está presente en ella a través de la fuerza solitaria del testimonio. Este fue su aprendizaje y, también, su aportación. Ella expresa bellamente la profundidad de vida que requiere esta presencia testimonial: «Es estar en el mundo, metidos en el mundo, como parcelas de humanidad entregada en todas sus fibras, ofrecida y expropiada. Ser islotes de residencia divina en medio del mundo. Asegurarle un sitio a Dios...»[15].

Durante estos apasionantes años de nuevas presencias apostólicas, la Iglesia francesa cuenta con un observador excepcional, monseñor Angelo Roncalli, nuncio de París desde 1944. Madeleine destacará, cuando sea elegido papa, su gran humanidad. Por primera vez, un pontífice se acercaba con actitud conciliadora a los gobiernos comunistas del bloque oriental; él es para ella un *maestro inesperado*: «Juan XXIII nos demostró que incluso para un papa la vida cristiana es viable en nuestro mundo y en nuestro tiempo»[16].

Madeleine fue una mujer *liminal*, con una adhesión lúcida a las mediaciones eclesiales y, al mismo tiempo, con una gran apertura para moverse entre los comunistas, para dar y recibir de ellos, sin dejarse seducir. Supo armonizar una fe auténtica y viva, sin perder su originalidad propia, con una solidaridad inquebrantable con el medio de vida en el que estaba inserta. Su arraigo profundo, permanente y sereno en la Iglesia explica en parte su sabiduría política. Supo tender un puente entre su compromiso integral con la Iglesia y su compromiso integral con la pobreza[17]. Lo espiritual y lo social se van a ajustar en ella con una sorprendente naturalidad, sin dicotomías, como realidades que se nutren recíprocamente. Madeleine asistió expectante a los preparativos del Concilio Vaticano II y pudo percibir que, de manera más o menos directa, sus vivencias afluían a la corriente conciliar[18]. Se la considera una voz autorizada por sus experiencias en un medio no creyente. Algunos obispos le pidieron sus reflexiones para temas que se iban a tratar en el concilio. Su contribución va a girar en torno a los modos nuevos de evangelización, el papel del laicado y los ateísmos contemporáneos.

Le faltaban solo unos días para cumplir 60 años cuando, inesperadamente, se detuvo su amplio corazón. Eran las 17.20 del 13 de octubre de 1964. Se desplomó sobre su mesa de trabajo, en la que estaba escribiendo, mientras continuaban en Roma los debates en el aula conciliar[19]. Madeleine quedó abrazada al mapa del mundo que tenía bajo el cristal de la mesa, ese mundo que tanto amó y con el que dio su postrer paso de baile bien imprevisible y dentro de las sorpresas a las que Dios la había acostumbrado.

3. Mistagoga de lo cotidiano

Al compás de esta vida expuesta y comprometida, que hemos recorrido brevemente, Madeleine va a explorar nuevos modos de experimentar a Dios en la ciudad. Desde el

espacio primero de su cuerpo hasta los múltiples territorios relacionales, todo se muestra para ella abierto a la Trascendencia, sin excluir lugares ni momentos: las calles, la estación de tren, el bullicio del mercado, los edificios abarrotados, el metro en las horas punta... Ningún instante del día ni ningún lugar de la ciudad le son ya profanos, y el ruido de la calle se vuelve tan eco de la Presencia como el silencio del monasterio.

Su camino interior es un camino pegado a la vida, para percibirla, aprender de sus ritmos, amarla tal como es: «Siempre imaginamos que para ir son necesarios caminos, etapas, países que cambian. Pero no es ese tu camino. Es, simplemente, la vida. La vida que transcurre y que nos lleva en cuanto soltamos las amarras»[20]. La cotidianeidad es su mejor pedagoga, y en su mistagogía es la vida cotidiana sin estatus especial, sin posibilidades extraordinarias, la que se convierte en el lugar propicio para vivir la vida espiritual: «Cuanto más aman las personas la vida, más adivinan a Dios...»[21]. La calle y el Evangelio van a ser su escuela, y en todo lo que acontece trata de ser una mujer que atrae hacia él.

Madeleine aprende a *perforar la vida*, y este arte de las perforaciones es una de sus aportaciones para los hombres y mujeres de nuestra época sin tiempo ni asiento para lo esencial. Perforar requiere vivir en el presente, aprender a silenciar nuestros ruidos interiores y cultivar una actitud de atención y asombro, porque «estemos donde estemos, allí está Dios también». Ella nos enseña a perforar la realidad para toparnos con el Dios vivo mientras se espera el autobús o se tiende la colada, a adentrarnos en el presente como en el único tiempo sagrado y a encontrar santuarios secretos en los espacios profanos de la ciudad: «Nuestro tiempo tiene sus propios respiraderos; a nosotros nos corresponde descubrirlos y utilizarlos...». De sus frecuentes incursiones en el Evangelio, recrea el estilo semítico de Jesús y relata sus propias parábolas sobre hechos que acontecen cada día. Madeleine nombra a Dios con registros muy humanos. Esa tienda del encuentro (cf. Éx 33,7.11) de la que Moisés salió con el rostro lleno de luz se va a abrir para ella en el metro, en el tren de cercanías, en el mercado, en el bar... Allí contempla los rostros y el misterio que anima sus vidas.

Su experiencia interior toma la forma de una mística de la cotidianidad, una mística de ojos abiertos que se va desgranando en la preferencia absoluta por Dios y en el reconocimiento y cuidado incondicional del otro. Madeleine anima a sus compañeras a encarnar el amor en lo concreto, en los lugares donde más cuesta por el desgaste que provoca la convivencia y la vida rutinaria. Pues, según ella, solo podemos amar en realidad este mundo si amamos en la práctica a esos seres que están cerca de nosotros, en el trabajo, en la familia, en la calle.

Tiene una clara conciencia de que no se trata de ir hacia los hombres y mujeres que elegimos, sino hacia aquellos a los que somos empujados. Su camino interior no puede

entenderse sin considerar la relevancia que tiene para ella su sentido de la amistad. Invitará a sus compañeras y a los asistentes sociales a crear lazos de amistad, lazos de resiliencia; esa amistad curativa capaz de reparar una vida y de despertar el potencial que permanece velado en ella. Había comprendido que el gran sufrimiento de los pobres se debe a que nadie necesita de su amistad (M. Zundel). Por eso dirá: «Por la amistad podemos hacer milagros; es el amor habilitado todos los días, y el amor es siempre terapéutico»[22].

Ella vivencia la amistad como una experiencia cierta de la trascendencia y la cultiva con dedicación: con las gentes del *quartier* de Ivry, con sus compañeros comunistas del Ayuntamiento, con aquellas con quienes comparte la vida, con sus amigos sacerdotes... Tejerá amistades con personas de diversos ámbitos y países y se entregará en sus relaciones con fidelidad y ternura, con detalles y también con el humor que la caracteriza. Poco a poco irá descubriendo que la hospitalidad de este amor que ella desea brindar en lo concreto requiere un exceso de bondad y no puede darse sin descentramiento, sin aprendizajes en la manera de vivir la relación con nuestro propio cuerpo y con nuestras soledades.

4. Fragilidad y luminosidad de los cuerpos

Madeleine es consciente de que las exigencias de una vida trabada junto a otros requieren un acomodamiento de lo corpóreo, una manera de disponernos ante el propio cuerpo, de habitarlo y de moldearlo, porque no hay vida relacional ni vida espiritual al margen del cuerpo que somos. Toda implicación y vinculación con la realidad ocurre en los límites de nuestra corporeidad.

En una época en la que se seguía viviendo un dualismo que convertía al cuerpo en un enemigo molesto de la vida espiritual, ella resalta su bondad y la necesidad de cuidarlo, y lo afirma como un don recibido que, en última instancia, pertenece a Otro:

> «Tendríamos que acostumbrarnos a tener nuestro cuerpo como en gestión; es la vida que Dios nos confía: debemos perderla en cuanto a la propiedad, pero también recuperarla porque es de Él. Tendríamos que estar ante nuestro cuerpo como el labrador ante su terreno: saber lo que vale, [...] estimarlo»[23].

A Madeleine se la ve menuda en las fotos y su aspecto físico se muestra investido de una suave fragilidad. En numerosas ocasiones tendrá que atender a las tareas y a los rostros que la solicitan con un cuerpo agotado por la fatiga y con una salud precaria. Le confiesa a un amigo en una carta en 1956:

> «En estos últimos meses he tenido excesivo trabajo, lo que no me gusta mucho [...]. Rece para que la voluntad de Dios arraigue adecuadamente en el trocito de terreno que es mi vida: yo ya no sé leerla»[24].

El cuerpo es para Madeleine nuestro primer encuentro al despertar. Observar los ciclos

de la naturaleza le ayuda a comprender la necesidad de respetar el ritmo inscrito en la biología del cuerpo y a colaborar en su cuidado para que este pueda pacificarse y ahondarse: «En el fondo, se trata de tomar conciencia de la dinámica y del equilibrio del "movimiento" que todo ser vivo exige y de las "reparaciones" y el mantenimiento que la vida misma va exigiendo: sueño, invierno, reposo...»[25]. Alienta a otros a cuidar sus ritmos, sus períodos de actividad y de descanso, y también ella quiere hacerlo. Pero aunque en su mente y en su corazón reconoce este principio de sabiduría, en el acontecer de cada día le cuesta concretar los *cómos* de estas reparaciones necesarias.

Es consciente de los peajes que requiere el cuerpo y ha sufrido en propia piel sus reclamos: «¡Cuántos de nosotros, en momentos de agobio o de tentación, no habremos sentido unas ganas muy fuertes de maldecir nuestro cuerpo y casi de pedir que se nos liberase de él!». Y a la vez reconoce, en medio de su fragilidad, la originalidad de cada cuerpo, su amabilidad y su potencialidad para hacerse cauce de la vida divina:

> «Sin embargo, nuestro cuerpo no es una casualidad. Dios lo ha querido, Dios lo ha dosificado. Tenemos los nervios, la sangre y el temperamento profundo que Él ha querido. Nuestro cuerpo lo ha conocido Dios de antemano para hacer habitar en él su gracia. No ignora ninguna de sus flaquezas, de sus componendas, de sus desviaciones, pero lo ha elegido para hacer de él el cuerpo de un santo»[26].

Ni el exceso de una atención desmedida al cuerpo ni, en su defecto, el ser incapaces de escuchar sus necesidades y dialogar con él pueden conducirnos a establecer un vínculo sano con el propio cuerpo. Madeleine aboga por una ascesis de la *justa cercanía* a la hora de relacionarnos con él: «La justicia que practiquemos con respecto a nuestro cuerpo nos hará tal vez más justos con respecto a nuestra alma». Ella nos insta a conocer sus riquezas y sus carencias, lo que lo fortalece y lo que lo debilita, a tratar de armonizarlo «con esas grandes leyes naturales que Dios ha inventado». Esta invitación al justo cuidado se hace muy necesaria en medio de una cultura que excita compulsivamente lo sensorial y sensual.

Nuestra corporeidad recibe una larga herencia genética e histórica que queda grabada en nuestra trayectoria biográfica: hay un equipaje previo con el que nacemos y hemos de cargar. En eso es muy lúcida, pero a la vez experimenta el fruto de la gracia en nuestro mapa corporal, esa posibilidad de llevar más adelante la vida que hemos recibido, de repararla en nosotros, de divinizarla:

> «En estos tiempos en que los estudios médicos y psicológicos ponen de relieve muchas veces brutalmente las herencias [...], muchos seres pueden quedar turbados, pueden sentirse heridos, trastornados en sus deseos de rectitud espiritual, por esas marejadas interiores, gustos, instintos, caracteres, pasiones, desequilibrios. Sin embargo, toda esa masa humana es, también, materia de gracia, materia para nuestra gracia. También con ella ha decidido Dios hacer de nosotros unos santos. Nada hay de inquietante en ella, puesto que todo en ella está previsto»[27].

No nos sobra ni nos falta nada para recibir la vida de Dios en nosotros. Vivir el cuerpo como bendición, aun experimentando el vaivén de sus desajustes, brota de su manera de comprender la encarnación. La dimensión corporal acontece como el primer estadio de posibilidad de la vida del Espíritu allí donde estamos:

> «Es un gozo ofrecer a Dios [...] esta parcela de humanidad carnal venida del fondo de generaciones puras o culpables, ser depositario de ella y tener el poder de hacerla santificar».

Madeleine nos insta a tratar los cuerpos de los otros con cuidado y dedicación, porque cada uno alberga la increíble potencialidad de ser hoy la carne de Dios en el mundo. Esa atención y dedicación al cuerpo del otro van a determinar nuestro grado de relación con Dios (cf. Mt 25,31-46). Ella está persuadida de que, cada vez que Dios nos pide que amemos el mundo, nos lo propone a través de un pequeño encuentro. Y en medio de una vida entrelazada con muchos y habituada a la compañía, mantiene una convicción profunda: es necesario saber estar solos.

5. Una soledad apostólica

Madeleine Delbrêl sabe que muchos de los sufrimientos y tristezas humanas son soledades. Conoce bien el desarraigo que provocan las grandes ciudades, la pérdida de vínculos y de contacto, ese sentimiento de desaparecer, de no contar para nadie, de encontrarse solos aun en compañía (*la solitude à deux*): un aislamiento que deshumaniza. Ella quiere vivir una soledad apostólica que potencie la proximidad y la empatía. A mayor capacidad de gustar la propia soledad, mayor disposición para la intimidad, para tocar el corazón del otro:

> «A nosotros, gentes de la calle, nos parece que la soledad no es la ausencia del mundo, sino la presencia de Dios. Encontrarle en todos lados es lo que crea nuestra soledad».

Entiende que del mismo modo que el silencio no es ausencia de ruidos, sino ausencia de ocupación propia, la soledad no es alejamiento de los demás, no es *solitariedad*, sino presencia al Misterio:

> «Soledad de la calle oscura que separa la casa del metro, soledad de un asiento en el que otros seres llevan su parte del mundo, soledad de los largos pasillos por donde fluye la corriente de todas las vidas en camino hacia una nueva jornada [...]. Soledad de la cocina [...]. Manantiales de soledad de los que está sembrada nuestra jornada y donde necesitamos aprender a tomar el agua viva»[28].

Madeleine experimenta que tropezamos siempre, incluso en aquellos que más amamos, con una inevitable soledad que encierra algo de cada cual:

> «El conocimiento de un ser revela casi siempre, como una pena de la que uno no puede consolarse, una inevitable soledad anclada en la vida de cada uno y esterilizante mientras no haya sido aceptada como algo elegido»[29].

Solo cuando es admitida y elegida, la soledad conduce al amor:

> «La soledad tiene el poder de realizar los encuentros, de hacer auténticas uniones con las separaciones o las ausencias...».

Recoge, también, esas soledades que vacían nuestro corazón:

> «Seres queridos que se van aunque desearíamos que se quedaran; amigos que esperamos y no llegan; cosas que queremos decir pero que nadie escucha; extrañeza de nuestro corazón entre los humanos».

Sabe que en cada persona hay algo que nunca será comprendido por nadie, y ese algo es la causa de la soledad que nos es intrínseca, una nota de nosotros mismos que ningún oído humano puede escuchar:

> «El día que comprendamos que ese fallo insanable entre los demás y nosotros es el lugar de lo que, a través de todos los amores, de todas las influencias, de todos los avatares, nos hace ser lo que somos, cuando entendamos que en ese preciso lugar es donde Dios nos habla a nosotros llamándonos por nuestro nombre, habremos operado el gran cambio que hace de la soledad mala, la soledad bendita»[30].

Esta soledad bendecida que ella anhela no es tentación de escapismo ni desatención a otras presencias; al contrario, se vuelve como el único lugar del encuentro más hondo con Dios y con los otros. Distingue entre una soledad saludable y el ensimismamiento, esa soledad que es rumia del *ego*, una falsa soledad: «Varias horas de falsa soledad son para el alma menos reposo que un instante en tu presencia». Una soledad sana requiere la condición de que sea asumida e identificada, «llevada con alegría por alguien libre...»[31]. Y se muestra sincera al reconocer que, aun eligiéndola, esta soledad será algunos días cruelmente costosa: cuando queramos compartir una gran alegría o un enorme cansancio.

Entiende que para adentrarnos en esa matriz solidaria de la soledad es necesario tejer adentro un espacio silenciado que es más que acallar los ruidos, pues estos nos acompañan en la existencia cotidiana; se trata de prestar atención, en medio de ellos, a la Presencia que los habita:

> «¿Por qué el canto de la alondra en el trigal, el rechinar de los insectos en la noche, el zumbido de las abejas en el tomillo alimentan nuestro silencio y no así los pasos de la multitud en la calle, las voces de las mujeres en el mercado, los gritos de los hombres en el trabajo, la risa de los niños en el jardín, las canciones que salen de los bares? Todo es ruido de las criaturas que se dirigen a su destino, todo es eco de Dios en orden o en desorden, todo es señal de la vida al encuentro de nuestra vida»[32].

6. Rehabilitar la bondad

En las circunstancias históricas que le tocó vivir hay un rasgo que ella valora como imprescindible para testimoniar esa Presencia que nos contiene, la bondad del corazón: «Esa bondad, cuerpo sensible de la caridad, es quizás la fuerza más grande de santificación de los “santos”, de “conversión” de nosotros mismos, pobres pecadores, de

misión entre los diferentes, los no creyentes y los que no tienen fe»[33].

Madeleine observa en la realidad de su tiempo que todo lo que reemplaza a la bondad, sus valores de sustitución –la solidaridad, la generosidad, la dedicación...–, en ocasiones están acompañados por una indiferencia ciega a las multitudes de seres humanos:

> «En la vida económica, por un cinismo implacable; en la vida política, por la crueldad; en la vida internacional, por un desprecio gigantesco por el hambre de los otros, por la opresión física o moral de los demás. El corazón de los seres humanos de nuestro tiempo se asfixia lenta, subrepticiamente, por una ausencia universal: la de la bondad»[34].

Es como si sin una bondad realista y desmesurada hasta la caridad no pudiera darse testimonio, porque este quedaría fuera del alcance de los ojos, los oídos, las manos y el corazón de las personas.

Rahner subrayaba que la misión de los laicos es crear modelos que muestren cómo se puede vivir cristianamente con autenticidad y sin prevenciones, con suavidad y firmeza, al mismo tiempo, una vida íntegra: «Cómo se puede vencer en el fondo del corazón, aun a costa de renuncias aceptadas de buen grado, esa angustia desesperada que enciende las apetencias y nos hace, en último término, incapaces de asumir sin egoísmo la responsabilidad de nuestra acción temporal a favor de los demás»[35]. Madeleine entiende que la bondad es el presupuesto básico de esta responsabilidad ante los otros, su piedra de toque. Sin ella, todos los intentos, acciones y servicios no mostrarían al Único bueno (cf. Mc 10,18). Es necesario quedar fascinados y cautivados por ella. Una bondad que el Evangelio define, precisa y exige sin equívocos y que en relación con la sabiduría humana es «desmesurada como la cruz»[36]. Es la bondad que solo Dios da y que madura en la conformidad con su voluntad en las circunstancias concretas.

Ella aboga por rehabilitar el lenguaje de la bondad, esa bondad capaz de despertar en cada vida, incluso en las más perdidas, el roce de una Presencia. Dirá a sus compañeras:

> «Nos hacemos ilusiones si pensamos poder adoptar una especie de inmovilismo sin consecuencias. Cuando no somos causa de felicidad, es raro que no hagamos al menos un poco de daño. De hecho, al privar a los demás de una bondad activa, realizada por cada uno en cada momento, no solo les privamos de nosotros, sino también de un recuerdo de la bondad de Dios».

Considera que el encuentro con una persona realmente buena produce en nosotros algo que trasciende el orden del pensamiento, un verdadero fenómeno de oxigenación del corazón, como si algo esencial a la vida humana nos fuera devuelto. Solo esta bondad es capaz de tocar y despertar la vida de aquellos para los que Dios no cuenta. Esta bondad es la caja de resonancia donde despiertan las notas divinas presentes en el ser humano:

> «La bondad del corazón que viene de Cristo y nos da Cristo...tiene, para el corazón no creyente, el sabor desconocido de Dios y lo sensibiliza para su encuentro [...]. Ella despierta e interroga las fuerzas adormecidas

en su corazón... simpatiza con lo que, en el corazón no creyente, es a la vez lo más solitario y lo más apto para volverse interiormente, secretamente, a la posibilidad de Dios»[37].

Reconoce que habían sido alertados, con justa razón, contra una bondad que se podía convertir en sentimentalismo, pero que se había llegado a olvidar que no se puede expandir el amor sin bondad. Para Madeleine, esta bondad es la verdadera traducción del misterio de la caridad y no puede ser auténtica, plena, robusta, sin prominencias y sin lagunas si no viene de Dios, si no es un reflejo de Dios. Considera que el Evangelio debe ser anunciado en todas las lenguas, pero que no puede ser anunciado sin el lenguaje de Jesucristo, y ese lenguaje es la bondad, para la que todo es curable. Una bondad que no establece divisiones ni rangos, que se ofrece a todos y a cada uno sin acepción de personas, sin parentescos o afinidades según lo humano:

«Es frecuente que la atención, la simpatía, la dedicación, el afecto por las personas de un medio determinado [...] nos enceguezcan de aquello que causa a todos los hombres, de todos los tiempos y todos los lugares, dolor y felicidad. En ese momento nos puede suceder... que la bondad que surge de ese amor gane en "profundidad" y "altura" pero pierda la "anchura" universal sin la cual ya no es ella misma»[38].

Madeleine cultivará el gusto espiritual por estar cerca de la vida de la gente y buscará en sus acciones cotidianas el contacto con los pobres y pequeños. Recoge muchos testimonios de gente sencilla cuyos encuentros le han brindado ese perfume inolvidable de la bondad. En concreto, relata un breve encuentro con una mujer desconocida que guardará para siempre en su memoria. En esa ocasión Madeleine se encuentra en un país extranjero, está sola y se siente agotada; tiene varias horas por delante hasta que pueda tomar el tren, no dispone de dinero ni para un café y siente una pena que la hace llorar:

«De tanto en tanto, mis ojos se empañaban. Pero de pronto mis dos hombros fueron tomados por un brazo reconfortante y cordial. Una voz me dijo: "Usted café, yo dar"... No recuerdo ya lo que pasó después [...]. Yo era la "extranjera" sin identidad... yo tenía necesidad de bondad... y me fue dada por esta mujer»[39].

Son muchos y variados los registros desde los que podríamos haber abordado la figura de Madeleine Delbrêl –lo más difícil para mí es siempre qué aspectos elegir–, y desearía que el recorrido realizado a través de estos rasgos de su espiritualidad encarnada nos animara a continuar profundizando en la riqueza de sus aportaciones para nuestro tiempo. Concluyo con estas palabras suyas que recogen la cualidad de su talante a la hora de involucrarse en los distintos escenarios de lo cotidiano y de complicarse amorosamente por los otros. Ella nos insta, en medio de la creciente complejidad de nuestro mundo, a abrir la *puerta de la solicitud fraterna* en el tiempo de la historia doliente y hermosa que nos toca vivir. Su voz se vuelve altamente profética e inspiradora ante el éxodo humano que socava las fronteras de Europa. Madeleine se habría implicado generosamente en el destino de esos rostros sagrados:

«Tal vez pueda divertirnos llegar a una humildad sensacional, o una pobreza imbatible, o una obediencia

imperturbable... pero si esa humildad, esa pobreza, esa obediencia, no nos han hecho conocer la bondad, si los de nuestra casa, de nuestra calle, de nuestra ciudad, siguen teniendo tanta hambre y frío, si siguen estando tan tristes y abatidos, si siguen estando tan solos, tal vez seamos héroes, pero no seremos de los que aman a Dios. Porque las virtudes son como vírgenes prudentes que, con la lámpara en la mano, permanecen acurrucadas en esa única puerta, la puerta del cariño, de la solicitud fraterna, la única puerta que se abre para las bodas de Dios con sus amigos»[40].

---

[1] Se trata de una meditación escrita entre los años 1945 y 1950, «Liturgia de los sin oficio», en Madeleine DELBRÊL, *La alegría de creer,* Sal Terrae, Santander 1997, 206-208.

[2] Cf. Sylvie COURTINE-DENAMY, *Tres mujeres en tiempos sombríos: Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt,* Edaf Ensayo, Madrid 2003.

[3] Cf. Madeleine DELBRÊL, *Profession assistante sociale, Écrits professionnels,* volume 1, Tome V, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2007*,* 194-198.

[4] Jean Maydieu, que al hacerse dominico toma el nombre de Augustin Maydieu, colaboró con Ediciones Du Cerf y fue redactor de *La Vie Intellectuelle*. Cuando la guerra sobreviene, en 1939, se incorpora en el destacamento de artillería, lo hacen prisionero y consigue evadirse; participa en la Resistencia intelectual y, tras la Liberación, vuelve a la revista *La Vie Intellectuelle* como director. Meses antes de su muerte, se asocia a un equipo parroquial de Montreuil, a unos kilómetros de Ivry. Muere el 27 de abril de 1955, tras una breve enfermedad; tenía 55 años. No hay constancia de que Madeleine y él volvieran e encontrarse. Cf. «Le Père Maydieu, 1900-1955», *La Vie Intellectuelle* 27 (agosto-septiembre 1956) 8.

[5] Carta de Madeleine Delbrêl a Paulette Maydieu, hermana de Jean, 5 de mayo de 1955. Biblioteca Municipal de Burdeos, Fondos Patrimoniales Privados: Fondo Maydieu. Citado en Gilles FRANÇOIS y Bernard PITAUD, *Madeleine Delbrêl, genèse d'une spiritualité,* Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2008, 20.

[6] En una ocasión le había manifestado a Louise: «Tu alma tan querida está tan unida a la mía que la separación en el espacio no impide que me sienta unida a ti en el amor». Carta del 8 de agosto de 1928 a Louise Salonne. Madeleine DELBRÊL*, Éblouie par Dieu*, *Œuvres Complètes,* tome I, Correspondance (1910-1941), volume 1, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2004, 153.

[7] *Ibíd.,* 133-134.

[8] Recibió el Premio Sully Prudhomme de poesía, en 1927, por su poemario *La Route*.

[9] Cf. Gilles FRANÇOIS – Bernard PITAUD – Agnes SPYCKET, *Madeleine Delbrêl, connue et inconnue. Livre du centenaire*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2004, 185-186.

[10] *Ibíd.,* 294.

[11] *La alegría de creer*, 96.

[12] Media en la liberación de Miguel Grant, un republicano refugiado en Francia, encarcelado en 1949, y mantiene una profunda amistad con otros republicanos refugiados, los catalanes Albert y Carmen. Los equipos ayudan a esta pareja a crear una cooperativa de producción de turrón, Ibery, que instalan en el jardín de su casa en el 11 de Raspail. Madeleine se unirá a la protesta contra la represión por la huelga de tranvías de 1951 en Barcelona y escribirá un artículo en la revista *Témoignage Chrétien:* «Avant le procès des "34 de Barcelona"», publicado el 11 de marzo de 1952, en el que denuncia la desproporción del hecho y la ruptura trágica entre el régimen franquista y la realidad de los españoles. La encontramos también posicionada a favor del matrimonio Rosenberg, Julius y Ethel, ambos judíos y pertenecientes al Partido Comunista, acusados por Estados Unidos de espionaje y de vender secretos atómicos a la URSS. Madeleine intercede por ellos y promueve campañas a su favor. Pero, a pesar de la debilidad de las pruebas, son condenados a muerte.

[13] Pierre Marie Joseph Veuillot (1913-1968) es en esos años secretario de Estado del Vaticano. En 1959 será nombrado obispo de Angers y obispo coadjutor de monseñor Feltin, hasta su muerte en 1966. Participará en el comité episcopal de la Mission Ouvrière (1960-1968) y Pablo VI lo nombrará arzobispo de París en 1967. Murió repentinamente de una leucemia en 1968, a los 55 años. Fue amigo personal de Madeleine y, tras la muerte del *abbé* Lorenzo, su acompañante espiritual. También guió la trayectoria de los equipos durante esos años. Cf. Dominique-Marie DAUZET y Frédéric LE MOIGNE *(et al.), Dictionnaire des Évêques de France au XX siècle,* Cerf, París 2010, 629-630.

[14] Madeleine DELBRÊL*, Missionnaires sans bateau. Les racines de la mission,* Parole et Silence, París 2000, 89.

[15] Madeleine DELBRÊL, *Comunidades según el Evangelio,* PPC, Madrid 1998, 26-27.

[16] Madeleine DELBRÊL*, La question des Prêtres-ouvriers. La leçon d'Ivry, Œuvres Complètes*, tome X, Textes Missionnaires, volume 4, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2012, 225-227.

[17] Jean-Marie DONEGANI, «Les enjeux politiques et spirituels d'une présence chrétienne en milieu populaire: Madeleine Delbrêl et le refus du progressisme», en *Actes du colloque théologique international tenu à l'occasion du cinquantenaire de la mort de Madeleine Delbrêl,* Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2015, 90-98.

[18] Cf. Felisa ELIZONDO, «Madeleine Delbrêl (1904-1964): El evangelio en un ambiente de "descristianización"», en María Jesús FERNÁNDEZ CORDERO – Henar PIZARRO LLORENTE (eds.), *Las mujeres en el cristianismo. Once calas en la historia*, Sal Terrae, Santander 2012, 201.

[19] El 13 de octubre es el día en el que se comienzan a debatir en las sesiones del concilio los temas del apostolado de los laicos y de la Iglesia en el mundo. En el aula conciliar, un laico, el presidente de la JOC Internacional, Patrick Keegan, toma la palabra por primera vez frente a toda la Iglesia en nombre de los trabajadores cristianos que viven en las periferias obreras de las ciudades.

[20] *La alegría de creer,* 91.

[21] Madeleine DELBRÊL, *Nosotros, gente común y corriente,* Editorial Lumen, Buenos Aires 2008, 202-203.

[22] Madeleine DELBRÊL, *Le service social entre personne et société, Œuvres Complètes*, tome VI, Écrits professionnels, volume 2, Nouvelle Cité, París 2007, 322-323.

[23] Madeleine DELBRÊL, *La sainteté des gens ordinaires*, *Œuvres Complètes,* tome VII, Textes Missionnaires, Volume 1, Nouvelle Cité, París 2009, 35. En español: *La santidad de la gente sencilla,* Monte Carmelo, Burgos 2012.

[24] También le expresa en la carta que necesita tomarse un tiempo largo de oración y procurar algunos encuentros indispensables con sus amigos. Cf. Carta a Jean Guéguen, 27 de septiembre de 1956, en *La alegría de creer,* 27.

[25] *Comunidades según el Evangelio,* 78.

[26] *La sainteté des gens ordinaires,* 34.

[27] *Ibíd.,* 34-35.

[28] *Nosotros, gente común y corriente,* 68.

[29] *La alegría de creer*, 103.

[30] *Comunidades según el Evangelio,* 102.

[31] *La alegría de creer,* 103.

[32] *Nosotros, gente común y corriente,* 84.

[33] Madeleine DELBRÊL, *La femme, le prêtre et Dieu. Au cœur du mystère intime de l'Église. Œuvres Complètes,* tome IX, Textes Missionnaires, volume 3, Nouvelle Cité, París 2011, 225-226.

[34] *Comunidades según el Evangelio,* 102.

[35] Karl RAHNER, *Escritos de teología VII,* Taurus, Madrid 1969, 30-33.

[36] *Nosotros, gente común y corriente,* 159.

[37] Madeleine DELBRÊL, *Athéismes et évangélisation, Œuvres Compètes,* tome VIII, Textes missionnaires, volume 2, Nouvelle Cité, París 2010, 149.

[38] *Ibíd.,* 224.

[39] *Ibíd.,* 240-241.

[40] *La alegría de creer,* 76.

7 MADELEINE DELBRÊL: «FE VIVA, MUJER DE HOY»

Miro los titulares de las librerías religiosas, repaso los índices de cantidad de libros, releo las convocatorias de congresos, foros, encuentros y reuniones de unos años para acá y veo que mucha de la literatura conduce a la experiencia mística. Teólogas y teólogos constatan que estamos viviendo un tiempo de renovación religiosa, que se manifiesta en el interés por la mística y la espiritualidad. Se ha hecho realidad la visión profética de André Malraux cuando dice que «el siglo XXI o será místico o no será». El mismo pensamiento que Karl Rahner aplica al cristianismo de una manera más específica[1] y que describe en tres momentos: el primero como una *relación personal e inmediata con Dios*; la *vida temporal y el servicio al mundo como espiritualidad*, el segundo, y, el tercero, *una nueva ascética de la libertad.*

Si pensamos en el primer momento, es decir, en la necesaria experiencia personal e íntima con Dios más allá del ambiente religioso como fundamento del auténtico seguimiento de Jesús, descubrimos que la vida de Madeleine Delbrêl responde a este llamamiento de una manera radical, que rompe, en la medida que le es posible, con los patrones religiosos de su época. Cualquier lugar es bueno para encontrarse con Dios.

Asimismo, entendió muy bien lo que quería decir aquello de *servicio al mundo como espiritualidad. «*Poeta, asistenta social y mística», como reza uno de los últimos títulos de su bibliografía[2], su experiencia fue la de un cristianismo radical enraizado en el encuentro con Jesucristo y expresado en una espiritualidad solidaria, vivida en la alegría, la audacia, la fidelidad al deber y en el amor imaginativo a cada una de las personas más necesitadas, pero también en la crítica valiente y decidida a las situaciones injustas, fueran tanto en el ámbito laboral o social como en el eclesial de los difíciles tiempos en que le tocó vivir. En este sentido, también fue expresión de lo que quiere decir tener que poner en práctica a cada momento la *libertad responsable ante el deber.*

Este es el aspecto que queremos poner de relieve en este capítulo: mostrar algunos momentos de cómo se concretó su carácter misionero, su simple cruzar la calle para

encontrarse con todo el mundo o cómo se plasmó la «caridad», como a ella misma le gustaba decir. Fue mujer de un solo lenguaje; «la fe, para Madeleine, esta mujer activa, decidida, sensible, siempre a la escucha de lo más profundo de sí misma, es el compromiso temporal del amor eterno»[3], es la experiencia humana vivida como experiencia de Dios, ¿o es a la inversa?

1. Los primeros años

Ya podemos imaginar que resulta un poco difícil encajar la personalidad de Madeleine Delbrêl en cualquiera de las categorías socio-religiosas que se conocen en la primera mitad del siglo XX. Seglar a ultranza, pero viviendo en comunidad; mística que no busca el silencio del templo para rezar, sino los lugares donde residía la miseria humana: escaleras del metro, bares de obreros en los que se juntaban los parados y los «sin techo»; cristiana trabajando siempre con los comunistas (¡antes del Vaticano II!); buena comunicadora, pero no charlatana. Una personalidad que escapa a cualquier retrato convencional, una manera de ser que responde perfectamente a como la llama su amigo Jacques Loew: una «fe viva, mujer de hoy»[4]. De su «hoy» y del nuestro.

Podía sostener un buen diálogo, siempre dispuesta a escuchar. Si su interlocutor no era capaz de articular una sola palabra, bastaba un apretón de manos. Expresiva y de alegría contagiosa. Compartía, no daba lecciones. Si se trataba de un pobre, un herido, un mutilado o alguien que fuese víctima de una injusticia, sus pupilas se dilataban y todo su cuerpo se contraía para ponerse en marcha. Siempre dispuesta a acoger, escuchar, abrir caminos de esperanza.

Nació en Mussidan (suroeste de Francia) el 24 de octubre de 1904 y fue bautizada porque su familia materna era de tradición católica. Su padre, en cambio, ateo militante, puso la educación de Madeleine en manos de excelentes tutores y profesores muy liberales, que él mismo controlaba, y el resultado fue una educación más bien anárquica.

En su casa, Dios jamás era nombrado. Ella misma dice: «En mi infancia raramente hubo algún signo religioso». En el año 1905 se decretó en Francia la separación de la Iglesia y el Estado; se desencadenó un fuerte anticlericalismo y el padre de Madeleine aprobó con todas sus fuerzas las ideas laicas de la Tercera República, pues así se frenaría el desarrollo normal de la religión establecida. No había ambigüedad, despreciaba abiertamente la hipocresía cristiana, aunque consintió que Madeleine recibiera algunas lecciones de tipo religioso, porque pensaba que un poco de conocimiento de las historias bíblicas no le podía hacer ningún daño. Padre e hija tenían el mismo carácter fuerte y tenaz y ella se empeñó en seguir adelante hasta tomar la provocativa decisión de hacer la primera comunión. Quería medir sus fuerzas ante su padre, y ganó, pero él se aseguró bien de que aquella fuese también su última comunión. Y así fue..., por lo menos durante

unos años.

El señor Delbrêl era un hombre realmente antirreligioso, pero social y humanamente comprometido con las personas que sufrían. Desde su puesto de ferroviario ayudó a los refugiados y heridos de la Gran Guerra que pasaban por su estación. Ante el dolor humano jamás tuvo miedo de tomar decisiones valientes, aunque esto le llevase a enfrentarse con el mando militar. Así pues, Madeleine vivió en su propia casa el compromiso con las personas necesitadas, aunque fuese contra las leyes establecidas, contra los que siempre tienen miedo o contra el sentido común. Una escuela de la vida que le sería de gran utilidad en la Segunda Guerra Mundial.

2. Los años de París

Su padre fue trasladado a París, lo que supuso un giro radical en la vida de Madeleine. A los 12 años dejó de ser niña, así, sin transición. Este cambio le proporcionó la entrada en las magníficas veladas literarias que organizaba su padre, inspirador de su propio club, al que llamaban «el Culto de la Inteligencia»; allí se leía poesía y se discutía de política, filosofía o religión, y ¡cómo participaba Madeleine! Conoció el pensamiento de aquellos intelectuales de izquierdas que pretendían escandalizar a la burguesía: Aragon, Éluard o Tzara, y se familiarizó con el pensamiento crítico de Gide o Proust. Así fue modelando su propia orientación intelectual de carácter agnóstico o ateo. En este ambiente, y gracias a una profesora muy liberal, aprendió a aprender por ella misma; vestía al último grito de la moda y se liberó de los corsés físicos que oprimían el cuerpo y de los corsés espirituales que ahogaban el alma. Desinhibida de toda preocupación, gozaba de la vida y de la libertad. Su actitud desenvuelta y bohemia no convencía a las madres de sus amigas, que la encontraban demasiado liberal y poco conveniente para una muchacha de su edad y condición. No les gustaba su ateísmo y su libertad de expresión. Pero nada más lejos de confundirla con una casquivana; su manera de actuar era la expresión de su libertad interior. «Desde que llegué a París, hacia los 13 años –escribirá después–, la Inteligencia con I mayúscula ocupó el primer lugar en mi escala de valores»[5].

Le fascinaba la vida de París, «la ciudad de la luz», la capital de la cultura mundial, en la que se daban cita todas las tendencias en arte y filosofía. Todo le apasionaba: los descubrimientos científicos, el estudio, los museos y las exposiciones, las fiestas y la danza, en cuyas salas era la última en dejar la pista. Adoraba a Joséphine Baker y tenía un aire de Édith Piaf, su alma gemela, como ella la llamaba. Madeleine era una muchacha que vivió intensamente su edad y su tiempo, la «Belle Époque». Ya había cumplido los 16 años y entró en la Sorbona, donde fue alumna de Léon Brunschvicg. Sus temas de reflexión se centraban ahora en las preguntas existencialistas sobre la

«muerte» y el «absurdo»: ¿para qué vivir si nos matamos por nada? Pero aun así amaba la vida, la vida que amó hasta su propia muerte, aunque vivir fuese un absurdo.

Su expresión favorita en aquel momento era: «¡Dios ha muerto, viva la muerte!», y con la mayoría de estudiantes e intelectuales celebraba la muerte de Dios. La crítica de los «filósofos de la sospecha» había tomado cuerpo en el pensamiento y en la vida de los jóvenes de la universidad. Madeleine era atea; para ella, también Dios era incompatible con la razón humana. En su interior se debatía el problema de la muerte; no la de Dios, que no existía, sino la suya propia, la de todos los hombres y mujeres que conocía, hasta el punto de afirmar que la ciencia suprema del hombre es la de saberse mortal, la más siniestra de las farsas que el hombre pueda imaginar. No podía soportar el engaño de la muerte ni la visión de la destrucción de su propio cuerpo:

> «Los enamorados son radicalmente ilógicos y les cuesta razonar: "Te amo para siempre...". No quieren tomar conciencia de que serán infieles a la fuerza y de que esta infidelidad se acerca día a día [...], sin contar la vejez, esa muerte en cuotas. No quiero quedarme al lado de un hombre que puedo llegar a amar, porque vería caer mis dientes, crecer mi papada, mi cuerpo volverse como un pellejo o un higo seco. [...] Si amo será como una instantánea, como durante el breve plazo de gracia concedido a un sentenciado, a las escapadas»[6].

Por lo tanto, se decía, «habrá que tener la honestidad de no vivir más como si Dios existiera. Esta cuestión ha quedado resuelta con respecto a Él: ahora hay que resolverla para nosotros»[7]. Así pensaba Madeleine, ¡pero pensaba...!

3. Y en la oscuridad, el cambio: los años de conversión

Aunque atea convencida, el testimonio interrogador de algunos cristianos y el amor humano le llevarán ahora, a los 19 años, a descubrir el amor de Dios. El joven Jean Maydieu, de quien ella estaba enamorada, tomó la decisión de entrar en el noviciado de los dominicos sin darle ninguna explicación, lo que la llevó a hundirse más en el absurdo de la vida. Tristeza y desesperanza, intentos de buscar solución que no la llevaron a ninguna parte, hasta pasado un tiempo, en que decidió un cambio de perspectiva que le condujo a Dios. Decidió rezar. Dios no podía ser un absurdo: «Decidí rezar. Rezando creí que Dios me había encontrado [...]; a partir de aquel momento Dios se convirtió en algo muy importante, más que cualquier otra cosa, más que toda vida, incluso que nuestra vida». Tenía 20 años cuando vivió la experiencia de esta conversión. Dios la había deslumbrado y estaba dispuesta a seguirle hasta donde Él la quisiera llevar. Aquel grito de «Dios ha muerto» se convirtió en un «Dios está vivo, ¡viva la vida!».

Conoció al P. Jacques Lorenzo, consiliario de los *scouts* de París, y en este movimiento hizo ella su primer aprendizaje de una vida librada a Dios y los demás. Ella y unas compañeras del escultismo empezaron a pensar en un proyecto de vida comunitaria, al servicio de los más necesitados, para dar a conocer el mensaje de Jesús.

La elección recayó en Ivry, barrio obrero de los alrededores de París, una ciudad que se consideraba la capital del comunismo francés de aquella época.

El 15 de octubre de 1933, se instalaron en esta ciudad para hacerse cargo del Centro de Acción Social de la parroquia. Pero una parroquia no era lo mejor; tenían que liberarse del sello religioso, y se trasladaron a la rue Raspail. Ya habían descubierto dos cosas: por un lado, la miseria humana de las personas de aquel barrio y, por otro, la gran indiferencia religiosa de los obreros de Ivry. Ante tanta miseria, Madeleine se lanzó a luchar contra la injusticia y pronto se vio comprometida en esta lucha al lado de los comunistas. Como cabía esperar, esto no les parecía bien a las mentes timoratas, y, ante las críticas, respondía, con cierto humor, diciendo que «el Evangelio no dice "amarás a tu prójimo, a excepción de los comunistas"». Aquí empezará su compromiso social, político y religioso, que no abandonará jamás.

En este rincón del mundo, ella y sus compañeras descubren lo que significa la espiritualidad de la encarnación, una especie de itinerario fascinante que viven al margen de convencionalismos y de etiquetas. No eran religiosas, y su única regla de vida debía ser la búsqueda radical de la voluntad de Dios, amar a Dios. Y a Dios solo se le ama a través de los demás, en cada persona.

Su vida no fue fácil. Al llegar a Ivry tuvieron que buscar trabajo. Había por entonces unas 340 fábricas que trabajaban el acero y que empleaban a unas 45.000 personas, hombres, mujeres y niños. Salarios de miseria, jornadas de doce horas, falta de vacaciones y de servicios sanitarios y tantas injusticias sociales que a Madeleine le parecía que estaba ante una película de terror. Y la vergüenza de descubrir que la mayoría de los propietarios eran católicos que habían contribuido con enormes sumas de dinero a la construcción de nuevas iglesias. Era la Iglesia de los empresarios, no la de los obreros. No salía de su estupor.

Viviendo en el barrio y mezclada con todo el mundo, Madeleine pronto comprendió que no estaba preparada para hacer frente a aquella situación, lo que la llevó a hacer los estudios de Trabajo Social, desde la óptica de la sociología, la psicología y la medicina social. Al cabo de tres años, presentó el trabajo para obtener el título que la acreditaría y, cosa chocante, el título era «Las consecuencias sociales del estreñimiento», lo que nos muestra el sentido del humor que siempre la acompañó.

4. La pasión por Dios en «tierra de misión»

De la profundidad mística de Madeleine, de su inquebrantable agradecimiento por el don de la fe, del fundamento de su amor a Dios y a los hombres y, en definitiva, *de las aguas de su pozo* ya ha hablado, y muy bien, Mariola López Villanueva en su

contribución. Algunos aspectos se reiterarán, pero el interés de este capítulo está en poner de relieve lo que emerge, el compromiso temporal que nunca abandonó, cualesquiera que fuesen las formas en que se presentaran: palabra escrita y discursos, huelgas y manifestaciones o compañía en la soledad.

Su pensamiento sobre la espiritualidad laica se refleja en cualquiera de sus escritos o conferencias, en los que insiste en que Dios se revela en la vida cotidiana, allí donde cada uno estamos, allí donde Dios nos ha puesto, es decir, en la calle. Por esto es maestra de oración para la gente común y corriente en cualquier lugar del mundo, porque todo el mundo es «tierra de misión»:

> «Hemos de aprender a estar solas con Dios cada vez que la vida o la jornada nos reserva una pausa, y no malgastarla: en el metro, en un café, en un comercio, esperando el bus, en la cocina...».
> [Porque] «hay lugares donde sopla el Espíritu, pero hay un Espíritu que sopla en cualquier lugar»[8].

Por esto escribe *La liturgia de los sin oficio*, la de los cristianos ordinarios, donde subraya el poder de la oración y del amor para descubrir dónde sopla el Espíritu, porque «dado que para nosotros el amor es una ocupación suficiente, no nos tomamos el tiempo para clasificar los actos en contemplación y en acción. La plegaria es acción y la acción es la oración». Y no hay espacios sagrados ni profanos, lo que solo se puede descubrir en la soledad y en el silencio interior.

Veamos cómo vivió Madeleine su compromiso cristiano en este descristianizado mundo de misión.

a) La soledad en la ciudad y la calle como lugar de la santidad

> «A nosotros, gente común y corriente, nos parece que la soledad no es la ausencia del mundo, sino la presencia de Dios. Encontrarlo en todas partes es lo que crea nuestra soledad. [...]
> En medio del ruido de la calle, de la lluvia o de la luz de la luna, nos cruzamos con la gente, les oímos hablar de comida, de dinero, de adelantos de nómina, de miedo, de pleitos, pero nunca o casi nunca les oímos hablar de aquello que es nuestro amor. [...]
> En nuestros pueblos no hay oasis, no hay espacios aislados, pero el amor tiende sus tentáculos invisibles, que saben encontrar las almas que no quieren encerrarse en una coraza de cemento»[9].

Solo hay que prestar atención, observar, ser receptivas, abiertas a lo que pudiesen encontrar. Pensaban encontrar la pobreza, pero lo que no esperaban era encontrarse una humanidad desposeída de su dignidad, con unos horarios y unas condiciones de trabajo que traspasaban los límites que los humanos pueden soportar. Además, acabados los turnos, hombres y mujeres volvían a sus casas, lúgubres, frías y llenas de humedad y de miseria, en las que ni siquiera cabían físicamente, totalmente insalubres; no eran lugar de descanso, ni de diálogo; no había soledad, había demasiadas soledades. Esa miseria dolía profundamente. La soledad buscada por Madeleine y sus compañeras quiere ser la

«soledad de Dios en la caridad fraterna: Cristo sirviendo a Cristo; Cristo en aquel que sirve; Cristo en aquel que es servido», aunque su imagen sea rechazada.

Hay silencio, pero no aislamiento, ni sordera.

b) En el silencio interior se capta la realidad exterior

No hay convento ni monasterio, no hay «huida del mundo». El silencio se vive en la vida cotidiana: la calle, el barrio, el mundo, con la escoba o la lavadora, entre ollas y cubiertos, pues también «entre pucheros está el Señor», como decía santa Teresa. El mundo sobrenatural se revela en el mundo natural. Las mujeres de «Raspail» no quieren ser originales, viven su realidad. Madeleine está convencida de que «a lo largo de los siglos, los cristianos solo han manifestado su vida espiritual y su amor de Dios cuando han amado verdaderamente a los demás como se aman a sí mismos»[10]. Y, una vez más, esto lo hacen en la calle:

> «Nosotras, gentes de la calle, creemos con todas nuestras fuerzas que esta calle, este mundo en el que Dios nos ha puesto, es para nosotras el lugar de nuestra santidad».

> «Las vidas pueden ser banales, pero cada persona es única. Es un pensamiento que me persigue en las horas punta del metro, en medio de la multitud anónima y muda. Dramas, horas de espera, amores, sufrimientos, maravillas, corrupción. Aquí está la verdadera historia».

Aquí está la santidad. Pero ¿cómo mantenerse en medio de una sociedad que va por otros caminos? Por el silencio y la oración: «En la calle, aplastados en la muchedumbre, instalamos nuestras almas en cavernas de silencio donde la Palabra de Dios puede hablar y resonar»[11], sabiendo, además, que si el silencio nos falta es porque no lo hemos sabido mantener. Y en el silencio, la oración:

> «Un corazón pobre, unas manos humildes, un hombre que adora en la calle, un hermano que, arrodillado en su casa, vela por sus hermanos. Y este cristiano es feliz; si estaba angustiado, ya no lo está. Sabe que las lágrimas y las risas de su hermano han de ir acompañadas de una paz incorruptible. Rezar es el mayor bien que hoy se puede dar al mundo. Si vas hasta el fin del mundo encontrarás el rostro de Dios. Si vas al fondo de ti mismo, encontrarás a Dios mismo».

c) Fidelidad a la Iglesia

El amor de Madeleine por la Iglesia se expresa en una fidelidad sin fisuras ni reservas. A Cristo se le ama en la Iglesia porque la Iglesia es «Jesús en la actualidad», un lenguaje que solo se explica por la dimensión humana y comprometida del mensaje de Jesús, que no es otro que la voluntad de Dios de amar al prójimo, y que Madeleine hace suyo hasta el final.

> «No es un angelismo.

No es un militarismo.

Se "practica" consciente y voluntariamente, en todos los instantes de la vida, como el amor a Dios y al prójimo, que solo pueden vivirse en el "Jesús de ahora": la Iglesia»[12].

La amó con sus sombras y con su pasado; comprendió muy bien que el misterio de Cristo es el misterio de la Iglesia, de una Iglesia constituida por hombres pecadores. Para ella está claro que no se puede amar a Cristo sin amar a la Iglesia. Hay que amar al Cristo-Iglesia poniendo en práctica el mensaje de Jesús:

«Porque si Cristo en la Iglesia nos fija un mínimo vital, ¿cómo podríamos pretender vivir sin aplicar lo que él dice que es necesario para la vida? En el Evangelio, Cristo no nos deja de ningún modo libres para fijar nuestro mínimo vital. Es él quien lo fija»[13].

Y la debemos obedecer:

«De esta obediencia uno no se exime con una oración dicha en misa, con la devoción a un sacerdote o a un movimiento. Uno no se exime de ella ni siquiera con una vida sacramental fiel, ni con una vida de oración ferviente, sino asumiendo nuestra vida sacramental y nuestra vida de oración hasta donde deben llegar, hasta alcanzar aquello para lo que han sido hechas»[14].

Pero no se trata de sumisión ciega y absurda:

«Nuestro amor por la Iglesia no exige de nosotros obrar de acuerdo con formas de acción o términos oficiales de la Iglesia, sino tener el coraje de dejar que el brote de la caridad que constituye nuestra llamada traspase la corteza y la savia y la médula de nuestra vida. [...] Siendo estrictamente fieles a los imperativos del amor evangélico, seremos el brote que Dios quiere hoy [...] seguros de que no hay dos Espíritus»[15].

Sin embargo, esta afirmación de fe no la hará temblar cuando crea que debe ser crítica con algunas decisiones del Vaticano. Hay que luchar por la justicia, contra las miserias y las desgracias, y Madeleine se pregunta sobre el silencio de los responsables de la Iglesia. Contrariamente a su vocación de amar a todos los hombres y ponerse a su servicio, siente que una mayoría de obispos y capellanes parecen extrañamente distantes e indiferentes ante este conflicto que enfrenta a ricos y pobres.

Madeleine es testigo del abismo que separa a la Iglesia del mundo real, que no solo vive de espaldas al mundo de la pobreza real, sino que prohíbe que los cristianos sean ese brazo de la Iglesia que lucha en favor de la justicia, cuando esto significa mezclarse con militantes de ideologías de izquierdas, y de aquí viene su inquietud. Dice que nunca como ahora ha comprendido que las buenas intenciones y la caridad idealizada están muy lejos del verdadero amor: porque vivir el compromiso cristiano no consiste en emocionarse y llorar ante las penas del mundo. Como se verá más adelante, no son puras palabras, sino la expresión del dolor que siente cuando la Iglesia no condena prácticas antievangélicas en países cristianos y, en cambio, sí condena el compromiso de los cristianos cuando este no es entendido por los intérpretes de la doctrina oficial.

d) Y un serio compromiso con los comunistas de Ivry

Por el contrario, cada día se siente más impresionada por la sinceridad, la generosidad y la profundidad de los comunistas de Ivry. Por eso trabaja a su lado, porque comparte con ellos la denuncia de la escandalosa injusticia que imperaba y que era necesario suprimir, una lucha que para ella era la manera de entender el compromiso de los valores del mensaje de Jesús.

> «Tuve la sorpresa de contactos directos con los comunistas. [...] Conocí entonces la generosidad que había en ellos, el desinterés, los sacrificios de sus militantes; conocí –y no a través del proselitismo– su acogida calurosa, cordial, una vez caídos los muros de los *a prioris* de la desconfianza. La estima y el afecto que les di nunca se los retiré»[16].

Esto no quiere decir que no fuese igualmente crítica con el comunismo y que no supiera distinguir aquello en lo que podía estar de acuerdo y aquello que suponía un desacuerdo total con el Evangelio. Sufrió mucho cuando fue descubriendo la agresividad de la doctrina del ateísmo militante del Partido, cuando comprendió que el objetivo final del marxismo incluía la negación de Dios. Tenía que rezar mucho para no desmoronarse ante la irreductible contradicción entre el amor universal cristiano y el amor excluyente del comunismo. Lucharían juntos por la justicia humana, pero ella se quedaría con su Dios. Los textos y los discursos de análisis de las relaciones entre la Iglesia y el Partido se multiplican, y Madeleine comprende muy bien que entre ambos hay una sorda polémica ideológica alimentada por informaciones erróneas que ninguno ha querido comprobar. Madeleine amó a los comunistas, pero jamás tuvo su carnet.

> «En Ivry, yo acepté trabajar con ellos en objetivos bien definidos, limitados en el tiempo, y siempre que estos objetivos coincidieran con el mandato del Señor. Rechacé trabajar con mis camaradas todas las veces que la acción fuese directa o indirectamente contra Dios. Cada vez que fue necesario, expliqué mis motivos: las palabras de Cristo. Y añado que también rechacé saltar "de acción en acción" sin tener, entre las dos, tiempo para pensar y rezar. Esto me evitó compromisos a ciegas»[17].

Esto lo demostró cuando Nikita Jrushchov visitó Francia. La invitaron a poner su firma en una carta de bienvenida, pero ella, con mucha elegancia, declinó la invitación a causa de sus ofensivas antirreligiosas, sobre todo por ser groseras y poco inteligentes. Así era Madeleine.

5. La Segunda Guerra Mundial: acción y palabra

Madeleine tuvo ocasión de conocer directamente en Alemania las prácticas criminales del gobierno nazi. Su posición fue clara: «Una guerra contra Hitler debería tomar la forma de cruzada. Por este objetivo merecería la pena morir».

Cuando Hitler invadió Francia, los dirigentes comunistas tuvieron que esconderse y

pasar a la resistencia y, dado que Madeleine no tenía carnet, la dirección de los servicios sociales de París pudo desplazarla a la Estación del Norte, como responsable del alojamiento y la alimentación de las inmensas oleadas de refugiados franceses, tomando así parte muy activa en la lucha contra la miseria humana, física, social y espiritual que los nazis infligieron al pueblo francés. Sabía hacerlo muy bien, no en vano fue la «*courageuse petite assistante*» (la valiente pequeña asistente) de su padre en la Primera Guerra Mundial.

«Las altas cualidades humanas y su dedicación total» la llevaron además a organizar los servicios sociales de Ivry. Su ingenio no tenía límites: preparó a muchas familias con una formación completa: socorrismo, fontanería, nutrición, lampistería, contabilidad; no necesitaban ayuda y, a su vez, podían ayudar. ¿Cómo podía pasar inadvertida? De la Estación del Norte la enviaron a la Estación de Austerlitz, donde tuvo que organizar la evacuación de las masas de parisinos que huían hacia el sur. También tuvieron que disponer su casa de «Raspail» para acoger a las víctimas de los bombardeos. Estaba en primera línea de fuego de los trabajos urgentes, lo que quería decir acomodar a los que iban llegando, buscar comida, proporcionar bonos para el pan o bien reclutar un batallón de 1.200 «jardineros» improvisados para los «jardines obreros», que no eran otra cosa que huertas en las que se sembraban productos que se vendían en el mercado local, y así se recogían algunos medios de subsistencia suplementarios en una economía insostenible por definición.

Nadie debía estar parado, y todo el pueblo colaboraba en lo que podía, sobre todo las mujeres, pues los hombres estaban en el frente, librando otra batalla más atroz. Para ellas escribió un folleto de 60 páginas titulado *La mujer y la casa,* en el que se enseñaba lo que más urgía aprender a una mujer en tiempos de guerra. Su capacidad de dar respuesta inmediata a los problemas que se presentaban era tan grande que llamó la atención a las autoridades de París, que impusieron las ideas de Madeleine para la capital. Pero a estas autoridades les parecía poco que se limitara a movilizar a miles de voluntarios y se le encargó, desde el Socorro Nacional, la responsabilidad de organizar los programas de estudios para la formación de las asistentes sociales y sus auxiliares.

Madeleine conocía muy bien el espíritu más pragmático de las mujeres y su sentido de la realidad. Estaba orgullosa de ello y lo hacía notar. Ella misma lo explica a propósito de una visita a un centro social:

> «La directora nos hizo recorrer la casa. Llegamos al segundo piso, en un despacho en el que desde el gran ventanal que había se dominaba toda la región. En la pared, un plano de la localidad. El grupo se dividió inmediatamente en dos: ¡todas las mujeres fueron a la ventana; todos los hombres, delante del mapa!
>
> Es un hecho pequeño, pero muy significativo. La vida es la gran maestra de la mujer. Los cursos y los libros son muy buenos para nosotras, pero a condición de que se fundamenten en la vida.
>
> Esta enorme lucha en la que estamos empeñados, los hombres, ellos, quisieran comprenderla. Quisieran

explicarla a partir de tal principio o de tal doctrina. Quisieran dominarla. Nosotras la vemos en imágenes, dejando para más tarde nuestra filosofía»[18].

No pensemos que trabajaba sola o que se situaba en una tribuna para mandar a los demás lo que debían hacer. Al contrario, valoraba enormemente el trabajo colectivo y creía sinceramente que una excelente idea encontrada por una sola persona vale mil veces menos que una idea banal surgida de muchas personas. Precisamente porque existe una buena colaboración, unos y otros pueden darse cuenta de los errores y buscar nuevas estrategias. Con esta pedagogía, Madeleine puede organizar cualquier grupo de voluntarios que se presten a ayudar.

Todo este trabajo no le quitaba el tiempo de escribir. En plena guerra (1942), partiendo de la larga experiencia, escribió *Veillée d'armes*, un libro de 192 páginas en el que describe los principios esenciales para organizar los servicios sociales con el menor dispendio, el máximo rendimiento y la mayor delicadeza y respeto por las personas a las que se debía asistir, sin olvidar el buen humor. Es decir, enseña a actuar más allá de una piedad humillante, sobre todo cuando se trata de las familias más pobres de la localidad.

La vida de las familias más pobres de Ivry es miserable, y la desigualdad social, escalofriante; no hay dinero para las familias que viven en la extrema pobreza y Madeleine cree que esta vez no podrán salir del atolladero. Ante esta situación, y respondiendo a una petición de la administración, escribe un artículo que es un grito de alarma: *Le mal social; une société inhumaine à l'homme,* con la intención de buscar respuestas ante los momentos trágicos que están viviendo.

También en esta época empezará a escribir *Misioneros sin barcos*, una meditación sobre el carácter misionero de todo cristiano; no es necesario cruzar los mares para ir a países de misión, porque cada país es tierra de misión. Para ir a los extremos del mundo es suficiente cruzar la calle:

«Desde lo alto de la escalera del metro, misioneros de traje o de impermeable, vemos en cada escalón, en estas horas punta en que hay multitudes, una gran cantidad de cabezas, de cabezas bulliciosas esperando que se abra el portón. Gorros, boinas, sombreros, melenas de todos colores. Cientos de cabezas: cientos de almas. Y nosotros en lo alto.

Y más alto, por todas partes, Dios. [...]

Desierto de multitudes. Desierto del amor. Hundirse en la marea humana como en la marea blanca. [...]

Señor, Señor, que al menos esta corteza que me cubre no sea para ti una barrera. Pasa»[19].

Ni siquiera hay que llevar equipaje, porque la Palabra de Dios se lleva en el corazón. Esta idea finalmente desembocará en la Misión de Francia, aceptada por la Iglesia en la asamblea francesa de julio de 1941. Proyecto largamente pensado para dar respuesta a la descristianización del mundo obrero, en cuyo medio trabajarían aquellos curas que quisieran compartir la vida y las condiciones de cualquier trabajador. Para la formación

de los curas obreros, en el seminario de Lisieux, fue llamada y escuchada Madeleine Delbrêl

Alcide

Madeleine no puede parar de escribir y encuentra una estrategia literaria para reflexionar acerca de su propio pensamiento, de sus cansancios, de sus ironías o sus dudas en momentos de desmoralización; allí dialoga con su otro yo, al que le da el nombre de «Alcide». Primero son pequeñas notas a las que después dará cuerpo en un libro cuyo título está cargado de humor: *Guía simple para simples cristianos*. Cada vez que Alcide, este simple cristiano, se sentía desanimado, triste o con dudas, tomaba su tiempo, reflexionaba y daba su acertada, simple y profunda respuesta. Como ella misma decía, Alcide no existe, sino que está en cada una de las muchas personas que viven su amor a Dios en el amor a los demás. Alcide es un diamante de muchas caras.

Subiendo las escaleras el metro: «Para quien busca a Dios como Moisés, una escalera puede ser el Sinaí». O en un momento en el que el metro estaba lleno de gente: «Si tú amas el desierto, no olvides que Dios prefiere a los hombres». Otras veces frente a discusiones que oía por la calle: «Rezar no es ser inteligente; [lo inteligente] es estar ahí». Para una buena convivencia: «No hagas de tus nervios el barómetro de tu casa». El amor: «Si tú le dices a tu hermano: Yo te ayudaré a llevar tu carga, él estará muy contento. Pero si tú le dices: Yo te tomo a mi cargo, lo estará mucho menos». O también, en una ocasión en la que Alcide quería encontrar a Dios: «Si tú vas al final del mundo, encontrarás la imagen de Dios; si tú vas al fondo de ti mismo, allí encontrarás a Dios mismo».

Finalmente, la guerra terminó y Madeleine ofreció sus servicios al responsable de los comunistas del Ayuntamiento de Ivry. La respuesta de Gosnat no se hizo esperar: ¿cómo podían dejar pasar a «la mujer con más coraje» que jamás había conocido? Formaron un comité de ayuda social en el que dieron cabida a comunistas, católicos y miembros de las distintas asociaciones humanitarias, así como a los capellanes de las tres parroquias de Ivry, es decir, a todos los que tenían la experiencia de ayuda social practicada durante la guerra. Esta circunstancia unió mucho más estrechamente a católicos y comunistas, después de haber luchado codo a codo durante aquellos años.

El ayuntamiento quiso reconocer el «trabajo heroico» de Madeleine durante los años de la guerra con una medalla especial por su trabajo en la Resistencia, pero ella declinó cortésmente la invitación, argumentando que solo había actuado por amor a la justicia. Y rechazó la medalla tantas veces como le fue concedida.

6. La guerra termina, pero los compromisos continúan...

La guerra había terminado y todo estaba por hacer. Hambrienta y extenuada como muchos de los hombres y mujeres que vivían a su alrededor, parecía que no tenía fuerzas para seguir adelante, pero tomó aliento con la ayuda de Alcide: «Tres mil millones de hombres llevan el peso de la vida: es útil saber que tú no eres una excepción». Y siguió adelante, con una agenda tan cargada que solo se pueden dar unas pinceladas para ver hasta dónde le pudo llevar su fuerza interior, que no le permite callar allí donde ve una injusticia que puede denunciar.

Siempre hay un hueco

En Ivry nadie podía morir de hambre ni de frío. La casa de «Raspail» siempre fue un lugar de acogida para refugiados o emigrantes. No cabía nadie más. Habilitaron una pequeña barraca en el fondo del jardín, donde se alojó una familia marroquí, y bautizaron aquella choza con el nombre de «Castillo de Malika». Debían hacer equilibrios económicos y de espacio, y ni siquiera encontraban un lugar de silencio o de reunión, pero primero son las personas.

Muere el cardenal Suhard (París, 1949)

«Cuando el padre muere, los hijos van al entierro; son los primeros en seguir el ataúd». Creyentes y no creyentes quisieron asistir al funeral en la catedral de Notre-Dame. Había espacio, pero las puertas estaban cerradas y no dejaban entrar al pueblo. Madeleine se indignó de tal manera que escribió para un diario cristiano un artículo titulado «El pueblo de París va al entierro de su padre». Escribió en él: «Pero las puertas estaban cerradas. Las puertas de la iglesia solo estaban abiertas para los personajes oficiales que llevaran invitación. [...] Quienes no eran creyentes acabaron creyendo menos»[20].

Prohibición de trabajar con los comunistas

En julio de 1949, el Santo Oficio publicó un decreto en el que se prohibía a los católicos toda colaboración con los comunistas. Madeleine comprendió que el texto estaba redactado desde el miedo y la ignorancia, pero debía obedecer, y esto era demasiado duro. Para ella, la obediencia tenía que ser ligera como una danza, no un peso que aplasta, y así lo dejó escrito en el bello poema *Le bal de l'obéissance* (*El baile de la obediencia*)[21]. Las tensiones empezaron y ella se encontraba atrapada entre la roca de Pedro y la dureza del partido. Obedeció, pero estaba tan convencida de la necesidad de colaboración que decidió no abandonar los proyectos que ya había empezado.

Ante esta situación, Madeleine piensa que lo mejor que puede hacer es ir a Roma para

rezar en el mismo corazón de la Iglesia. No podía pagar el pasaje, pero una brasileña le regaló un billete de lotería ¡que salió premiado! Fue y rezó durante nueve horas ante la tumba de san Pedro. Y aquí viene la anécdota: alguien comunicó a un capellán francés que residía en Roma la visita de Madeleine. Sin saberlo ella, este sacerdote le preparó una visita con Pío XII. Fue a la estación a buscarla, pero no la reconoció. Cuando Madeleine regresó a Ivry, se enteró de la invitación del papa, ¡a la que no asistió!

La prohibición también llega a la Misión de Francia

Roma no paraba de argumentar que el trabajo entre comunistas y cristianos era incompatible. Madeleine, por el contrario, creía que no podían excluirse, sino comunicarse, aparte de que era consciente de que un mundo ateo no nace al lado de comunidades cristianas sin que estas no sean culpables de cierto egoísmo ciego. Por otro lado, ante algunos problemas, Pío XII tenía muy clara la incompatibilidad del trabajo manual con el estado sacerdotal. Pesaban más los riesgos que los beneficios. Y así las cosas, finalmente el 19 de septiembre de 1953 el Vaticano ordenó la supresión de los curas obreros y el cierre del seminario de la Misión de Francia. El desconcierto y la decepción fueron grandes. Naturalmente, muchos sacerdotes, no pocos obispos y más de un cardenal acabaron por acatar la orden, aun sin comprender. Y Madeleine también. Estaba convencida de que «las manifestaciones de incomprensión burocrática, tristes y totalmente ajenas, solo pueden provenir de la ignorancia de la situación». Esta vez le costó mucho no perder la fe en una Iglesia medieval y legalista. Una vez más, su refugio fue el Evangelio y la oración, a la vez que invitaba a todos los sacerdotes obreros a la obediencia y a la revisión autocrítica de su propia actuación.

Entrevista con Pío XII

Finalmente se celebró el encuentro con Pío XII, pero no hablaban el mismo lenguaje. El papa no podía entender la necesidad de los nuevos movimientos. En pocos minutos le repitió tres veces la importancia del «apostolado», que ella entendía como opuesto a la «misión». Cuando regresó a París, no tuvo tiempo de analizar el valor semántico de ambos conceptos; otros problemas urgentes la esperaban.

Liberación del comunista catalán Miquel Grant

Durante dos años luchó por la liberación de este comunista, francotirador en la Resistencia, perseguido por los nazis e injustamente encarcelado en 1949. Llegó personalmente hasta el presidente de la República y finalmente le liberaron en 1951. Se llevó con ella a toda la familia y, como había que sostener la casa, montaron una

pequeña industria de turrón, que dio trabajo a muchas personas.

Huelga de tranvías de Barcelona (1951)

Con motivo de la huelga, quedaron en prisión «los 34 de Barcelona». Bien documentada acerca del evento y sabiendo que al ser juzgados por un tribunal militar podían ser condenados a la pena mortal, se puso de acuerdo con el comité que se organizó en Ivry y escribió una carta abierta «a los católicos de España». La opinión pública internacional presionó de tal manera al gobierno de Franco que tuvieron que ser liberados.

XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona (1952)

En «Raspail», donde había cristianos y comunistas, no entendían nada: ¿cómo se podía realizar el congreso en un país en el que se practicaba aún la pena de muerte? Inician entonces nuevas presiones y hasta una visita al cardenal Feltin para pedir que el episcopado francés no participe. Era necesario que la Iglesia se distanciase abiertamente de un régimen fascista como aquel. Pero el congreso se desarrolló, ante un silencio internacional.

Proceso contra Ethel y Julius Rosenberg (1951)

Ambos fueron acusados de ser espías en favor de Rusia, y Madeleine intervino en diferentes comités contra la pena de muerte, pronunció discursos en un estadio de París, movilizó a abogados para que fueran a Roma, los cuales, gracias al cardenal Montini, fueron recibidos por Pío XII. El papa intervino dos veces en la Casa Blanca en favor de los Rosenberg. Todo resultó inútil, pues murieron en la silla eléctrica el 19 de junio de 1953. Una vez más, Madeleine quedó sumida en el dolor.

Críticas directas del Vaticano

Durante los años cincuenta, Madeleine no escapó a las críticas del Vaticano. Se retiró un tiempo para escribir, procuró que sus escritos no cayeran en manos indiscretas e intentó no traspasar los límites oficialmente permitidos, poniendo de relieve los aspectos positivos del diálogo. Sus convecinos católicos no la comprendían, hasta el punto de que un día el párroco le negó la comunión, pero ella, terca como era, se puso de nuevo en la fila y no se retiró hasta haber comulgado. Jamás se escondió, por miedo o por cobardía, ante lo que creía su derecho o su deber. Ni por comodidad: jamás se ahorró las molestias del compromiso de la acción.

Madeleine «hizo» muchas cosas, se *implicó* en la vida de todos los necesitados y así *complicó* su propia existencia, sostenida por una vieja aspiración cristiana: «La urgencia primera de la vida apostólica es la gloria de Dios. Recibir de Dios nuestra misión». Y con san Ireneo podía añadir que «la gloria de Dios es que el hombre viva, y la vida del hombre consiste en la visión de Dios».

7. Los últimos años de su vida

Debido a su gran poder de oratoria, en los años sesenta se la reclama en todas las tribunas, desde los grandes foros de la ONU hasta pequeños grupos de reflexión. Se dice que solía producir risa cuando empezaba a hablar, porque ella misma se tomaba a broma: era bajita, muy delgada, apenas llegaba al micrófono y no se la veía, y además los micros nunca funcionaban bien. No permitía que se la presentase como Mlle. Delbrêl, sino simplemente como Madeleine. Los temas de sus discursos abarcaban desde cuestiones socio-políticas y de servicios sociales hasta comentarios de la Escritura, porque todo era su propia vida. Leía mucho la Biblia y sus puntos de meditación eran imágenes de Gandhi, Marie Curie, Charles Chaplin o Martin Luther King; recortes de periódicos, billetes de avión, pequeños trozos del papel de embalaje de una cooperativa que no tenían ningún valor aparente pero que para ella eran «iconos de la humanidad», una verdadera liturgia de la vida, la vida en la Biblia.

A pesar de toda la gente que se le acercaba, jamás fue tutora de nadie, ni directora espiritual o consejera, ni «ecónoma». Cuando llamaban a la puerta de «Raspail» «personas sin un céntimo», como ella las llamaba, las enviaba a algún rico conocido y, con todo el sentido del humor, decía que ella era como una especie de «Robin de los Bosques». En estos cambios de bolsillo le ayudó mucho su amigo François Mauriac, quien le firmaba cheques en blanco.

Recibió una invitación para formar parte de una comisión que debía tratar sobre los laicos, para la preparación del Concilio Vaticano II. Esta comisión tenía que trabajar para transformar la estructura piramidal de la Iglesia en una estructura más colegial, una Iglesia concebida como «pueblo de Dios». Esto la entusiasmó, pero sintió con dolor la ausencia casi total de representantes de los países comunistas. Sus fronteras estaban cerradas al mundo occidental.

Cuando el cardenal Montini, en junio de 1963, fue elegido papa, Madeleine lo celebró, pues gracias a él pudo editar *Villa marxista, tierra de misión*[22]. Estaba convencida de que las cosas en la Iglesia irían a mejor, pero, a pesar de su optimismo, también comprendió que la Iglesia iba a paso muy lento, demasiado lento, ¡lo veía tan lejos!

Los trabajos conciliares no la apartaron del mundo; cuando en 1963 falleció Édith

Piaf, Madeleine fue a desfilar ante el cadáver de su «alma gemela», ya que sentía que compartían el mismo temperamento apasionado, la búsqueda del absoluto en el amor y en la libertad de espíritu. Incluso interpretó como un signo el hecho de que el día siguiente de su muerte coincidiera con el 30 aniversario de su llegada a Ivry, y lo celebraron.

Los dos últimos años de su vida quiso pasar la velada de Navidad con sus amigos comunistas. Quizá no conocían el significado de esta fiesta de la encarnación del amor de Dios en Jesús, pero también eran hombres y mujeres que sabían amar, vivir con sencillez, compartir con los demás. Entre ellos se sentía más a gusto que con ciertos grupos cristianos que jamás podrían entender la grandeza de su amor.

8. Y los últimos días

El día 6 de octubre de 1964 tuvo una reunión con todas las «equipistas», para hablar del programa del año siguiente. Nada de programas, solo unas líneas de orientación, «una existencia donde reine lo imprevisto, lo que no está reglamentado y una dependencia del prójimo a larga distancia (aquella que ya se ve desde lejos), una existencia sin tabúes, firme, incambiable...»[23].

A los pocos días, al terminar el trabajo, le dijo a una compañera que sentía una extraña sensación: por primera vez estaba al corriente de su trabajo y, efectivamente, en su agenda no tenía anotada ninguna entrevista para el día 15.

El 13 de octubre, después de comer se retiró, como acostumbraba, a su mesa de trabajo. A media tarde la encontraron echada en el suelo, al pie de la mesa. Era la primera de las «equipistas» en morir. Ese mismo día, en el Aula Conciliar, por primera vez un laico, el presidente de la JOC Internacional, tomó la palabra ante toda la Iglesia, y lo hizo en nombre de todos los trabajadores cristianos que vivían y luchaban en las fábricas y en los barrios obreros de las grandes ciudades.

El entierro fue sencillo, como el de las gentes de Ivry.

En 1970, la Medalla de la Resistencia, que tantas veces rechazó, fue entregada oficialmente a «Raspail». En Mussidan, localidad que la vio nacer, se le dedicó una calle. Y en 1993 se inició la causa de su beatificación.

No dejó nada en herencia, ni un movimiento, ni una asociación, sino el ejemplo de la integridad indestructible de su vida y de la rara cualidad de su amor. La única conclusión que se puede extraer es la de que su vida emanó del misterio mismo del amor de Cristo y que ella se dejó modelar según este misterio. No trabajó *por* Cristo, sino que vivió *con* Cristo. Veía en él el amor único, fuente de toda creatividad, irreductible a cualquier

sistema y desbordando todas las fronteras. Su último aviso fue: «¡Que seamos totalmente libres!».

---

[1] Sin ningún ánimo de entrar en discusión acerca de la paternidad original del aforismo.

[2] Gilles FRANÇOIS y Bernard PITAUD, *Madeleine Delbrêl. Poète, assistante sociale et mystique,* Nouvelle Cité, Bruyères-le Châtel 2014.

[3] Jean GUÉGUEN, en Madeleine DELBRÊL, *La joie de croire*, Seuil, París 1968.

[4] Jacques LOEW, *Foi vivante, hommes d'aujourd'hui,* Fêtes et Saisons, París 1955.

[5] Madeleine DELBRÊL, *Nosotros, gente común y corriente. Textos misioneros,* Lumen, Buenos Aires 2008, 293.

[6] *Ibíd.,* 57-58.

[7] *Ibíd.,* 57.

[8] *Nosotros, gente común y corriente,* 67. Cf. Madeleine DELBRÊL, *La joie de croire,* Seuil, París 1968, 105.

[9] *Nosotros, gente común y corriente,* 67. Cf. Chales F. MANN, *Madeleine Delbrêl, une vie sans frontières,* Desclée de Brouwer, París [3]2000, 108.

[10] Madeleine DELBRÊL, «Le service social dans la réalité vivante», *La Revue des jeunes* 6 (1938) 695, citado por MANN, *Madeleine Delbrêl, une vie sans frontières,* 109.

[11] *Nosotros, gente común y corriente,* 68.

[12] *Nosotros, gente común y corriente,* 140.

[13] *Ibíd.,* 32. Cf. Robert MASSON, *Madeleine Delbrêl, Il suffirait de croire,* Parole et Silence, Malesherbes 2005, 104-113; DELBRÊL, *La joie de croire,* 248-252.

[14] *Nosotros, gente común y corriente,* 141.

[15] *Ibíd.,* 145.

[16] *Ibíd.,* 294-295.

[17] Madeleine DELBRÊL, *Manifeste chrétien,* citado por MANN, *Madeleine Delbrêl, une vie sans frontières,* 135.

[18] Madeleine DELBRÊL, *Veillée d'armes «aux travailleuses sociales»,* Bloud et Gay, París 1942, citado por MANN, *Madeleine Delbrêl, une vie sans frontières,* 115.

[19] Madeleine DELBRÊL, *Missionnaires sans bateaux,* citado por MANN, *Madeleine Delbrêl, une vie sans frontières,* 124-125. *Nosotros, gente común y corriente,* 73-74.

[20] En *Témoignage chrétien*, recogido en *Nosotros, gente común y corriente,* 97.

[21] En *Nosotros, gente común y corriente,* 86-89, publicado por primera vez en *La vie spirituelle* 343 / 81 (1949).

[22] Única obra publicada en vida de Madeleine. Apareció en 1957, aunque recoge las experiencias escritas durante veinte años.

[23] Cf. MANN, *Madeleine Delbrêl, une vie sans frontières,* 292.

8 RECUPERAR LA VOZ, EJERCITAR LA EXPRESIÓN, LIBERAR LA PASIÓN POR DIOS

Las espiritualidades cristianas feministas pretenden despertar en las mujeres todo su potencial liberador. Partiendo de las experiencias de dolor y sufrimiento de muchas mujeres, y teniendo la certeza de saberse amadas por Dios, las cristianas desarrollan, para sí mismas y para otras mujeres, procesos de liberación personal y comunitaria. Estos procesos de reconocimiento, descubrimiento y empoderamiento se hacen reales a través de la práctica ligada a la sanación personal y a las relaciones reconciliadoras con los demás y con el cosmos. Se trata de espiritualidades que crecen con ayuda de la creatividad y la resistencia y que empoderan a las mujeres para que transformen su realidad. Cuidan las conexiones entre mujeres y animan la creación y el fortalecimiento de las redes como capacidad de enlazar y de vivenciar alternativas para nuestra vida espiritual y cotidiana.

La espiritualidad, entendida como vida interior abierta al Espíritu y al desarrollo integral de la persona en todas sus dimensiones, despierta en las mujeres de hoy todo un potencial liberador. Esto, que parece razonable en un mundo plural, no es siempre posible en las circunstancias en las que nos movemos. A lo largo de la historia hemos asistido a momentos en los que las experiencias de las mujeres han dado lugar a espiritualidades muy potentes, que han generado cambios espirituales, eclesiales, sociales y políticos. Pero, de igual manera, las mujeres han sufrido dinámicas de reclusión, en las que las estructuras patriarcales de las distintas instituciones han querido controlar la expresión religiosa femenina. Muchas mujeres creyentes tenemos conciencia, en la actualidad, de ser libres y, al mismo tiempo, experimentamos que somos prisioneras de los sistemas morales, de la culpa y de la sumisión, de la infravaloración... Ello no nos permite, en muchos casos, desarrollar procesos de liberación personal y comunitaria. Sin embargo, este potencial espiritual femenino nos hace intuir que, en la medida en que profundicemos en la fuente inagotable de energía

que hay dentro de nosotras y la compartamos con el mundo, estamos contribuyendo a la transformación del cosmos. Ello nos requiere una serie de retos en nuestra praxis diaria que suponen en determinados momentos rupturas, denuncias o transformaciones.

1. La invisibilidad de las mujeres en el mundo espiritual cristiano

En el contexto cristiano europeo, las mujeres han vivido su religiosidad de una manera sesgada, en los espacios privados, de forma invisible para el transcurrir de la historia. En muchos casos, sus experiencias religiosas han sido censuradas, descalificadas y castigadas. Sus formas y expresiones de vivir la presencia de Dios se han comparado con las de los varones, calificándolas de defectuosas o de segunda categoría. Autores cristianos como Tertuliano, por nombrar uno entre muchos, han justificado, con interpretaciones poco acertadas de los textos bíblicos, la exclusión de la mujer en la praxis religiosa: «Las mujeres heréticas mismas, ¡qué procaces!, pues se atreven a enseñar, disputar, realizar exorcismos, prometer curaciones, acaso hasta bautizar»[1]. La visión de una espiritualidad correcta correspondía a la visión «viril», sin pasiones, bajo estructuras jerárquicas y rechazando la sexualidad femenina. No cabe duda de que aquellas que se atrevieron a levantar su voz y proclamar que había otra forma de acercarse a la experiencia de Dios tuvieron, de una manera u otra, problemas.

Por su modo de describir la propia experiencia de Dios, los escritos de algunas mujeres, como las beguinas, experimentaron un notorio éxito social. Pero fueron poco a poco confinadas en conventos, obligadas a destruir sus libros o quemadas en la hoguera, como es el caso de Margarita Porete. Otras, por su afán de predicar y de reformar lo que no favorecía un crecimiento de la interioridad de la personas, fueron acalladas, censuradas y calumniadas, como Catalina de Siena o Teresa de Ávila. Aquellas que se atrevieron a crear espacios nuevos de vivencia de la fe o a fundar una congregación religiosa «con patrones masculinos», como Mary Ward, fueron rechazadas por la jerarquía eclesiástica. Todavía en 1667, Margaret Askew Fell Fox denunciaba estas prácticas sociales en las comunidades cristianas:

> «Ha sido una objeción de la mente de muchos, y varias veces ha sido objeto de reprobación por parte del clero, de los sacerdotes y de otros, que las mujeres hablen en la iglesia; por eso, en consecuencia, son condenadas por meterse en los asuntos de Dios. [...] Consideráis esto los que despreciáis y os oponéis al mensaje de nuestro Señor a través de las mujeres. ¿Qué ocurre entonces con la redención de toda la humanidad, si ellos no creen en el mensaje que el Señor Jesús envió a través de estas mujeres en lo que concierne a la resurrección?»[2].

Estas dificultades no solo han impedido que las mujeres expresen una espiritualidad propia de relacionarse con Dios, sino que han desanimado a muchas. A lo largo del siglo XX, unas se han rendido a las restricciones rituales y morales que les imponían, otras

han abandonado los ámbitos de espiritualidad femenina en general, y otras han abandonado directamente el cristianismo y han buscado profundizar en otras espiritualidades, religiosas o de otros tipos. Ciertos *condicionamientos* han estado dificultando el crecimiento de la dimensión espiritual de las mujeres:

– La presión sobre los iconos femeninos y las imágenes corporales que nos atrapan, condicionando nuestra visión de la realidad y de nuestra identidad propia.
– La presión social ante dobles jornadas, en el mundo del trabajo y en el ámbito doméstico, que nos imponen niveles de exigencia excesivos y contradictorios.
– Las contradicciones en relación con la maternidad y la autorrealización, pagando precios altísimos para conseguir metas personales.
– La presión eclesial en la que se nos acusa de perder la cadena de transmisión de la religiosidad, que estuvo mayoritariamente en manos de las mujeres cuando estas dedicaban solo y exclusivamente su tiempo a la familia.

Estos condicionantes, que son vivenciales, influyen en la construcción personal de la espiritualidad que nos acompaña en la vida. Nos reduce tiempos de introspección y nos incapacita para crear caminos nuevos, haciendo innecesaria nuestra presencia comunitaria. Las consecuencias no son solamente de anulación en las estructuras eclesiales. La invisibilidad en la Iglesia nos ha alejado de las fuentes cristianas, de poder acceder a los textos bíblicos y hacer una lectura directa de la Palabra y su interpretación. En lugar de ello, los varones han puesto en boca de Dios cómo las mujeres deben acercarse a Él. Muchas de sus interpretaciones se han ajustado a la convicción de que la mujer tiene un papel secundario en la sociedad y, por lo tanto, también en lo religioso.

La invisibilidad como voces que se silencian nos ha alejado de la expresión pública y comunitaria de lo vivido y sentido. La reclusión física, en el hogar o bajo clausura, ha sido constante durante la historia del cristianismo, bajo la premisa de que la vida devota femenina tiene que ver con ser «el ángel del hogar». Incluso Pío XII, que es el primer papa que reconoce que el hombre y la mujer son imagen de Dios, desmarcándose de la tradición[3], no renueva la visión de la particular misión de la mujer dentro del matrimonio «entre el inmenso cúmulo de beneficios que en sí contiene la firmeza del matrimonio»[4]. Sublimando la espiritualidad de las mujeres enfocada únicamente al cuidado de la familia, se construyó una cárcel de cristal de la que muchas no pudieron salir.

Finalmente, ser invisibles nos ha empobrecido nuestra propia experiencia de Dios, marcada por libros escritos por varones célibes, en su mayoría, y por las voces de los púlpitos que nos decían qué y cómo creer. La censura de la experiencia de Dios se ha realizado también a través del desconocimiento y la escasa introspección propia o compartida sororalmente.

2. Cristianas que piden a gritos una renovación espiritual

A mediados del siglo XX, hay mujeres que comienzan a reivindicar su espacio en la tradición cristiana. La construcción de la espiritualidad feminista está ligada a la teología feminista, que va surgiendo bajo dos premisas.

La primera tiene que ver con el acercamiento a la Escritura y el descubrimiento de la Palabra de Dios, liberadora y comprometida también con las mujeres. Las mujeres descubren en los escritos bíblicos que Dios también se detiene frente al sufrimiento de las mujeres y las salva. Sara, Tamar, Débora, Rut y Noemí... y otras muchas mujeres del Antiguo Testamento nos hablan de una relación cercana de Dios, que actúa en sus vidas y es fuente de gracia y de justicia. Se descubren dimensiones de la presencia de María en la obra salvadora de Dios y se la descubre como maestra. Se estudia la vida de las primeras comunidades y la implicación de las mujeres a través de los diversos carismas y ministerios. Se siente la necesidad de estudiar la relación del Maestro con las mujeres y se descubre a un Jesús cercano e implicado. Se intenta dar luz a la sorprendente cantidad de textos de los evangelios en los que Jesús se relaciona con mujeres.

En este sentido, los estudios histórico-críticos permiten una comprensión mayor de la invitación que hace Jesucristo a las mujeres y lo que implica para ellas, como depositarias primeras de la resurrección, su presencia en las comunidades cristianas. Experiencias como la de la mujer con flujos de sangre (Lc 5,24b-34), que es reincorporada por el Maestro a la comunidad religiosa y a la sociedad, son un ejemplo que ilustra el ejercicio sanador de Jesús hacia las mujeres. Se comienza así a construir una cristología enriquecedora para las mujeres, en la que se sienten identificadas con la propuesta del Reino de Dios.

Este potencial bíblico se ha ido trasladando a mujeres cristianas de la historia. Una de las labores de estas últimas décadas ha sido recuperar para la historia mujeres que destacaron por aportar al mundo patriarcal visiones nuevas y transgresoras de la experiencia de Dios. Cuanto más profundizamos en este trabajo, más nos convencemos de que el problema no es tanto la historia, sino quién escribe la historia religiosa y cómo la interpreta.

La segunda premisa nos sumerge en la certeza de que la mujer es fuente de experiencia religiosa, fresca y renovadora. Desde las experiencias de sufrimiento de las mujeres, desde la introspección y el descubrimiento interior, desde el reencuentro con una misma, hemos descubierto que las mujeres generan creativamente espiritualidades de liberación.

Las espiritualidades cristianas feministas parten de la experiencia de dolor de las mujeres. Las mujeres se han preguntado sobre sus vivencias: ¿Qué experiencias de dolor, en el ámbito de la espiritualidad, me han marcado? ¿Qué experiencias de otras mujeres nos invitan a abrir caminos en la espiritualidad? ¿Cómo podemos acercarnos a esas

experiencias que bloquean el crecimiento espiritual? Desde este análisis vital, las mujeres han incorporado una serie de estrategias vitales para el resurgir de su espiritualidad:

– El *trabajo en red*, que permite reforzar los lazos sororales y personales, realizando descubrimientos personales y colectivos que favorecen la vida de las mujeres. Refuerzan sus estrategias frente a las restricciones patriarcales. Promueven la propia iniciativa y la autonomía personal en el encuentro con Dios. Comparten y apoyan las experiencias religiosas grupales.
– La generación de *caminos de reconciliación* que sanen las heridas que tiene actualmente la humanidad. Son heridas:

  - Las *pobrezas* personales y colectivas. La baja autoestima, la culpa y la dependencia..., así como la debilidad o el enfrentamiento en nuestras relaciones como mujeres.
  - El *exceso de trabajo,* que ahoga la dimensión espiritual. En medio de interminables jornadas de trabajo dentro y fuera de casa, descuidamos nuestro «contacto con lo sagrado» y nuestra dimensión espiritual.
  - La *feminización de la pobreza*, mal endémico de nuestro mundo. Es nuestra labor participar en la lucha por la justicia, que nos afecta directamente como colectivo más empobrecido del planeta.
  - La *violencia de género*, ya sea a nivel social, hacia el cuerpo y hacia los roles sociales femeninos, como a nivel relacional, en las familias y en las relaciones de pareja.

– El *cuidado de la propia identidad y la confianza en las propias intuiciones y proyectos* que dan espacio a la expresión de las mujeres. Es necesario que las mujeres ejerciten la confianza en sí mismas y aprendan a convivir con los hombres en los mismos ámbitos como individuos autónomos y capaces.

Estas estrategias nos reincorporan a la vida de las comunidades cristianas y nos conectan de nuevo con el mensaje de Jesús y su propuesta de una nueva humanidad. La experiencia de las mujeres de ser las pobres de la tierra da luz a los problemas de este mundo y actualiza las propuestas cristianas sobre la realidad de hoy.

Creemos que todavía es razonable ser cristianas, que la propuesta de Jesús sigue siendo actual y necesaria en este mundo injusto. Desde esta perspectiva, las mujeres creyentes y comprometidas reivindican en la Iglesia universal cambios y renovaciones para que la pluralidad de las espiritualidades de hombres y mujeres, de todos los continentes y procedencias, tengan cabida en la comunidad cristiana. Desde la conciencia del potencial liberador de las mujeres como mediadoras de la acción salvadora de Jesús, las cristianas apuestan por:

– *La igualdad real* en los ámbitos de la expresión pública de las espiritualidades y religiosidades, que permita el compartir la propia experiencia a cada uno de los

miembros de la comunidad. Así, la riqueza y el crecimiento comunitario serán constantes y aportarán conocimiento y sabiduría a todos y cada uno de sus participantes.

– *La independencia moral* de las mujeres con respecto de las directivas de los hombres, que limitan sus posibilidades de vivencia libre del encuentro con Dios y su transformación personal. La independencia moral permite una autoconciencia real de las propias limitaciones, pero también de las capacidades y potencialidades que nos hacen mejores personas y mejores cristianas.
– *La presencia real* de las formas y experiencias femeninas, que también enriquecen a los hombres, dando perspectivas diferentes, novedosas y cercanas a los modelos de seguimiento de Cristo. Una visión completa de las distintas posibilidades de ser cristiana y cristiano en la vida cotidiana genera un movimiento integrador, en el que se podrá ejercitar verdaderamente la inclusión de los más desfavorecidos en el movimiento de Jesús.

Ahora, más que nunca, seguir a Cristo es una propuesta actual y saludable. Propone una alternativa a las agresiones de las estructuras sociales patriarcales y capitalistas, que someten a millones de seres humanos a la pobreza y la exclusión. Favorece una conexión universal con el universo en el que vivimos y una actitud de escucha activa frente a la realidad limitada y frecuentemente herida.

3. El empoderamiento de las cristianas: la práctica de la *Ruah*

Al asociar «mujer», «espiritualidad» y «liberación» se potencian nuevas perspectivas para la vida de las mujeres. Son perspectivas que dan nuevas opciones, más dignas y comprometidas con muchos seres humanos que viven sometidos a los poderes patriarcales, sexistas, opresivos y asimétricos. Están relacionadas con el *empoderamiento* de las mujeres, definido este como el proceso de fortalecimiento para transformar un entorno transformándose el sujeto mismo[5], pero también como los procesos de confianza y autonomía en los sujetos sometidos por las estructuras, que, en este caso, son mayoritariamente las mujeres. No podemos entender estos procesos sin transformar los esquemas patriarcales que todavía son paradigmas del mundo.

a) El empoderamiento espiritual

Desde el punto de vista de la teología feminista, *la fe* es la energía teológica que une el amor al *empoderamiento*. Es la categoría experiencial que constituye el punto de partida de la espiritualidad renovada de las mujeres. La fe necesita ser expresada en su contexto, y el empoderamiento posibilita la libertad y la autenticidad de la relación con Dios y con el mundo.

Por un lado, potencia en las mujeres la certeza de que son amadas por Dios, más allá

de los prejuicios y de las acusaciones de ser generadoras de pecado que se derivan de determinadas interpretaciones antropológicas patriarcales.

Por otro lado, el empoderamiento libera a las mujeres y las capacita como sujetos seguidores de Cristo, capaces de enfrentarse de forma autónoma a los problemas de la realidad de este mundo y de darles soluciones propias y creativas.

Mediante el ejercicio del *empoderamiento,* las mujeres despliegan sus capacidades y sus potencialidades de tal manera que hacen visible con su vida la fuerza creativa de la *Ruah* divina. El Espíritu de Dios, *Ruah*, afirma la singularidad de cada persona y la valora como un ser único e irrepetible, dando validez a su participación activa y creativa en la transformación de la realidad. De esta manera, comienza a practicar la equidad y el reparto del poder, rasgos del Reinado o *Basileia* de Dios, que entiende el poder en términos de abundancia, de vida y de creatividad[6].

Por ello, frente a la violencia, el feminicidio, las violaciones, los cuerpos rotos, las agresiones que sufren las mujeres, el Espíritu contribuye a reforzar la autonomía de las mujeres, sanando sus cuerpos y sus mentes, como lo hiciera Jesús con sus contemporáneas. Así, Cristo, en relación con las mujeres, genera vida para que estas mujeres, que se sienten amadas y salvadas, rescaten a otras con su vida. Vivir con el Espíritu de Dios es un ejercicio, en definitiva, de luchar y soñar por un mundo mejor.

Necesitamos vivir una espiritualidad sanadora o saludable[7]. Hay elementos de una espiritualidad tradicional, marcadamente masculina, desvinculada del cuerpo y de la vida, que nos hacen daño, que nos marchitan en vez de ayudarnos a crecer. Las mujeres entendemos que, en el contexto actual, necesitamos espiritualidades que sanen nuestras heridas, que sanen las relaciones de injusticia entre los seres humanos y de estos con la creación y con Dios. Es necesario, por tanto, intervenir en las culturas y potenciar las características que favorecen la reconciliación y la sanación creativa[8].

Hablar de sanación en la espiritualidad es sabernos portadoras de un poder que nos despierta, nos cura, nos libera. Un poder que traslada la vida cotidiana hacia lo positivo, lo proactivo y lo creativo. Crecemos desde dentro, porque actúa sobre las heridas que han ido dejando la violencia patriarcal y la violencia estructural del mundo en el que vivimos. De esta manera, incorporamos el cuidado personal a las tareas de la cotidianeidad, profundizando hacia el lugar de donde brota el agua: «Por encima de todo, cuida tu corazón, porque de él brotan todas las fuentes de la vida» (Prov 4,23). Algunos textos sapienciales como este nos invitan a seguir esta dirección, encontrando en ese lugar el Espíritu de Dios que nos alimenta y vivifica. Lo sorprendente de esta dinámica introspectiva es que cuanto más se ahonda en la sabiduría interior, donde vive Dios, más nos empuja a un compromiso exterior con los que más sufren. Se trata de una espiritualidad de doble dirección, que fecunda nuestra vida y la de los demás.

Las espiritualidades sanadoras atraviesan en su proceso transformador distintas etapas:

1º. Etapa del reconocimiento

Es necesario comenzar reconociendo nuestro malestar interior, producido por siglos de androcentrismo y estructuras de poder/sumisión. Como hijas de la historia, hemos heredado la culpa otorgada a la primera mujer, Eva. Hemos sufrido la violencia del que posee el poder y somete al que socio-religiosamente es de segunda categoría. Hemos interiorizado la condición de invisibles y hemos perdido la capacidad de creer en la propia iniciativa. Este es un trabajo lento, no ajeno al dolor personal y que requiere acompañamiento y cierta fortaleza interior.

Reconocer las propias dificultades, tanto personales como heredadas, nos desnuda y nos hace vulnerables, pero a la vez nos fortalece, porque nos hace más conscientes de nosotras mismas y nos sitúa en el umbral de la autonomía personal. Es necesario, por tanto, saber describir lo que nos incomoda, nos angustia y no nos deja crecer. Describirlo de forma objetiva, separando los sentimientos de las causas y los procesos. Esta discriminación nos permite tomar conciencia de los elementos patriarcales de los que hemos bebido y nos han envenenado, pero también de los sentimientos y emociones que generamos personalmente y que nos limitan la expresión real de lo vivido y experimentado junto a Dios. De esta manera, también reconocemos nuestras propias limitaciones, generando expectativas reales y adecuadas a nuestra vida.

2º. Etapa de descubrimiento

Se trata de un proceso de desintoxicación, que nos libera de las ataduras anteriormente reconocidas. El descubrimiento se apoya en tres experiencias básicas de confianza:

– *El descubrimiento del Espíritu en nuestras vidas:* la experiencia de ser hijas amadas de Dios, imagen suya, salvadas gratuitamente, sin condiciones. Esta experiencia nos libera de sentirnos hijas de Eva, impuras, indignas, inferiores, etc. En este proceso es fundamental la reconciliación y aceptación del propio cuerpo. Un cuerpo amado y querido por Dios, hermoso y expresivo, capaz de ser creativo y autónomo, capaz de liberarse de la estigmatización que durante siglos lo ha sometido al cuerpo del varón. A este nivel antropológico hay que añadir un segundo nivel teológico. Se trata de sanar nuestra imagen de Dios y de liberarnos del Dios controlador, que se fija en nuestros fallos y nos castiga por nuestros errores. Poniendo más énfasis en la bendición original que en la maldición original conseguimos equilibrar una imagen de Dios rica en misericordia y en acogida.

– *El descubrimiento del apoyo «sororal»:* ayudándonos mutuamente en el proceso de irnos curando. Las redes de mujeres favorecen la comunicación rota por las trabas y roles de las estructuras patriarcales. Nos acercan más entre nosotras y

favorecen un intercambio de experiencias liberadoras que rompen fronteras. En este descubrimiento entra en juego especialmente el *empoderamiento*. En las comunidades y grupos une fuerzas y competencias individuales, establece sistemas de ayuda y activa conductas en asuntos de política y cambio social. La sororidad es, por tanto, un mecanismo de alimentación, crecimiento y justicia comunitaria, de movimiento centrífugo[9].

– *El descubrimiento de las fuentes como presencia histórica de Dios.* Por un lado, las fuentes tradicionales pueden enseñarnos todavía la presencia de Dios en la vida, pero es necesario hacer en ellas un trabajo analítico y crítico que desmonte interpretaciones patriarcales que se han adosado a la verdad de la Palabra. La lectura de la Palabra en clave de encuentro reactiva los encuentros que reestructuran las vidas de hombres y mujeres a nivel personal y comunitario. Por otro lado, hemos de cultivar la audacia para descubrir otras fuentes que estaban, quizá, escondidas o fuera de nuestras fronteras. Son fuentes que encontramos en otros lugares de la realidad, pero que enriquecen las espiritualidades de las mujeres aportando una pluralidad y diversidad que enraízan con la esencia del mensaje de Jesús, semilla de inclusión.

3º. Etapa del compromiso

La comprensión y vivencia de la espiritualidad de manera personal y compartida con otras y otros se transforma en compromiso con las personas más débiles en un universo complejo. Nos convertimos entonces en creadoras de espacios de salvación. Nuestras espiritualidades enriquecen la visión del mundo y a nosotras mismas, aportando una nueva espiritualidad para un mundo como el actual. Y lo increíble de esta búsqueda es que vamos encontrando muchas mujeres valientes que han creído que son capaces de desafiar el sistema socio-político-religioso en el que viven. Ellas están generado pequeñas islas de salvación que las cristianas leemos como cauces de la Providencia de Dios. Así, «el redescubrimiento del sentido del espacio parece ir en la dirección de una teología sapiencial, unificante, capaz de *ubicarnos* en esa relación que nos hace vivir, habitar»[10]. Espacios que unifican tiempos y acciones, y transforman tramos de la realidad caminando hacia el Reinado de Dios.

b) La práctica de la *Ruah*

Las nuevas espiritualidades de las mujeres cristianas son siempre liberadoras. Se centran especialmente en las acciones positivas que sanan relaciones.

a) Las primeras relaciones que sanan son las relaciones entre hombres y mujeres. Las espiritualidades cristianas feministas unifican naturaleza y espíritu, activo y pasivo, sagrado y profano. Armonizan el yo y el cuerpo, del yo y el otro, del yo y el mundo. Revisan las relaciones entre hombres y mujeres desde el encuentro liberador con Dios, que es siempre un encuentro desde nuestro auténtico yo. La espiritualidad desbloquea las

relaciones deterioradas, impulsa las empobrecidas. Iguala las relaciones entre hombre y mujer, los sitúa en el mismo plano de igualdad, desbanca los prejuicios y les invita al compartir sus propios dones como regalo del Espíritu. Rompe los roles que limitan a ambos y construye individuos nuevos que participan de igual manera en las acciones del Reino: acogida, reconciliación, inclusión. Establece nuevos criterios de ser hombre y mujer desde el compartir, el diálogo y la entrega del amor como imágenes de Dios.

Así se ponen en marcha los mecanismos de la justicia, que parten de la consideración de que la vida de cada ser humano es un don precioso que hay que conservar. La justicia es una forma de vida, una praxis diaria del amor de Dios hacia los otros. La confianza en Dios, eje de las espiritualidades cristianas, «se convierte entonces en una convicción radical de que en el corazón del mundo existe esta forma de amor como una realidad mayor que cualquier otra, y esto debe expresarse en una praxis que se corresponda con el corazón de Dios»[11].

También se desbloquean otros mecanismos de crecimiento y reconstrucción. La dinámica de la resiliencia nos ayuda a aceptar la realidad en todas sus categorías, a la vez que aprendemos a buscar soluciones ante las mismas. Esto nos permite, por un lado, ver las limitaciones de la realidad y, por otro, generar alternativas a las soluciones tradicionales u «obvias»[12]. La práctica de la resistencia hace protagonistas a las comunidades cristianas que practican la *basilea* de Dios, comunidades de *ekklesía* de iguales, donde todos son convocados sin distinción de sexo, raza o clase y participan en igualdad[13]. Su presencia en el mundo es resistencia a las estructuras patriarcales y ejemplo para la transformación de las culturas. Son presencia cristiana escandalosa por su voz, su compromiso, su renovación constante[14].

b) Las siguientes relaciones que se sanan son las de los seres humanos con el cosmos. Desde una perspectiva holística, Chung Hyun Kyung afirma que necesitamos pasar del antropocentrismo a una actitud centrada en la vida, lo cual nos lleva a vivir la compasión ecológica como el principio espiritual de donde brota el respeto hacia todas las formas de vida del universo, y eso nos mueve a la lucha por la sostenibilidad del planeta, en amplio sentido[15].

La visión holística se puede describir como multipolar, ya que es lo que nos configura como personas. Así, la alcanzamos a través de relaciones que estén basadas en la reciprocidad y la interdependencia, acogiendo y celebrando la diferencia y la biodiversidad[16]. Desterramos de la cotidianeidad la polaridad, la exclusión, la uniformidad, y con ello difuminamos las relaciones en jerarquía, en dominio o en superioridad.

En definitiva, sanar la relación entre los seres humanos y la de estos con el cosmos es sanar nuestra relación con Dios, nuestra espiritualidad, pues estas tres relaciones están

interconectadas. Con ello, damos la espalda a los presupuestos patriarcales que conciben la vida en dualidad jerárquica y comenzamos a visualizar que el Espíritu de Dios, la *Ruah*, es la *Unidad en el Todo*, la danza cósmica que interconecta la realidad[17]. Sin el impulso de la *Ruah,* las espiritualidades de las mujeres cristianas carecen de corazón. Sin *Ruah*, las redes de espiritualidades que se entrecruzan no se enriquecen ni fortalecen la vida[18]. La *Ruah* enseña a buscar juntos, a conectar los distintos hilos de la Sabiduría que crece en nosotras y nosotros.

4. Retos para las cristianas en el siglo XXI

Tras esta reflexión desde el corazón de las mujeres cristianas, somos conscientes de que estas espiritualidades son espiritualidades de frontera, porque su exigencia de búsqueda y lucha se ve a veces paralizada por el miedo a la violencia de las estructuras patriarcales, el miedo al propio poder, el miedo ante el dolor, la enfermedad, el trabajo o el cansancio.

Siendo conscientes de estas limitaciones, las espiritualidades cristianas feministas optan por la consecución del gozo y la vida, algo que produce, en muchos casos, temor tanto a las mismas mujeres como a los hombres. Y que requiere un esfuerzo vital y colectivo que no todos los hombres y las mujeres están dispuestos a asumir. Esta opción es arriesgada y está en continuo discernimiento. Son espiritualidades no reconocidas, pero muy poderosas. Se incorporan a las reflexiones multidisciplinares sobre la vida personal, comunitaria y con Dios, y sirven para plantear promesas de posibilidad de una *vida nueva* desde la clave de la justicia. A la vez, se ven amenazadas y zarandeadas por la maquinaria del mercado, las leyes económicas y el miedo de muchos varones a los cambios de paradigmas vitales.

Nos preguntamos: ¿qué pueden ofrecer estas espiritualidades en el siglo XXI? ¿Cuáles son los retos que nos quedan una vez puestas en marcha? De forma breve, nos gustaría revisar los retos que quedan esbozados para este tiempo nuevo que es sin duda el siglo XXI:

a) Las espiritualidades cristianas feministas tienen como horizonte convertirse en ofertas significativas para la vida de las personas. No pretenden imponerse, ni ganar adeptos, sino hacerse presentes en la vida y en los lugares y momentos de dificultad de los hombres y mujeres como alternativa al dolor y al poder que hieren. Por su propia configuración, se abren paso con la autoridad de la verdad que ofrecen. Su presencia se hace cada vez más visible en los distintos continentes, pero queda mucho trabajo que hacer dentro de las comunidades eclesiales y fuera, en las colectividades y sociedades. Para este futuro inmediato, las espiritualidades cristianas utilizan la creatividad, la intuición, el aprendizaje colectivo, la resistencia y la resiliencia. De todo ello sabemos ya

mucho algunas mujeres, gracias al esfuerzo por lograr el conocimiento, la espiritualidad y la sabiduría propias, individuales y de género. El reto pasa por compartirlo y cultivarlo para que fructifique en hombres y mujeres que sueñan un mundo mejor.

b) Las mujeres podemos acompañar procesos de liberación y autorrealización, recuperando una tarea que muchas maestras de espiritualidad llevaron a cabo a lo largo del tiempo. Hasta ahora, en la mayoría de los casos hemos sido acompañadas por varones y dirigidas desde los parámetros patriarcales, para que nuestras opciones se ajustaran a las estructuras existentes. Acompañar procesos de mujeres y hombres que se quieren liberar es una labor de futuro, un reto complejo que propone ayudar a nacer de nuevo, ayudar a reencontrarse con la vida en todas sus dimensiones, favorecer los cauces para el cambio y la transformación. Por tanto, debemos acompañar estos procesos con herramientas adecuadas para estas gestaciones de vidas nuevas: trazar acciones alternativas en los acompañamientos, idear estrategias nuevas en las dinámicas comunitarias, etc. En esta opción es útil conocer mejor a otras maestras espirituales de la historia, experimentar sus caminos y actualizar sus prácticas para el siglo XXI.

c) Las espiritualidades cristianas feministas están dirigidas especialmente a las mujeres, pero pretenden incorporar a los varones en esta dinámica fecunda. La búsqueda de espiritualidades alternativas es muy crítica con la experiencia frente a un Dios masculino y colérico que lo domina todo, como amo celoso y señor receloso de la creación. También los hombres sufren la violencia de esta interpretación de Dios. Muchos viven hoy sometidos a restricciones morales y teológicas que castran su sensibilidad y su capacidad de amar. Las espiritualidades feministas no quieren generar una mística solamente para mujeres, sino una nueva visión para todos de la relación persona-Dios-cosmos. Esta propuesta enriquece el futuro de la humanidad y a todos los seres que participan en ella.

d) Las espiritualidades cristianas feministas son multiculturales y tienen como objetivo generar propuestas concretas en lugares concretos. No se trata de una única espiritualidad extrapolable a todos los lugares del planeta. Este planteamiento es colonialista, y caeríamos en el mismo error que ya se ha cometido en otros momentos de la historia. Es necesario reflexionar en cada una de las culturas y lugares de experiencia de Dios sobre las particularidades de cada comunidad y cada persona. De esta manera, a través de las necesidades y la creatividad de cada colectividad, las espiritualidades adoptarán una personalidad concreta que favorezca la experiencia de Dios y facilite la liberación de las personas y la transformación de las diferentes sociedades.

e) Construir un lenguaje propio de las espiritualidades cristianas. La espiritualidad occidental ha producido gran cantidad de términos relativos a la guerra que expresan aspectos importantes de la experiencia de Dios. Pero las mujeres vamos encontrando

otro vocabulario más inclusivo y colectivo, como, por ejemplo, la *resistencia,* de la que tenemos una larga experiencia y que combina tanto su significado activo como pasivo. Transformar los lenguajes para el futuro supone transformar nuestra manera de vivir, de pensar, de sentir y de amar. Los lenguajes incorporan a la vida el universo simbólico de las expresiones, imágenes, símbolos y metáforas que lo construyen. La *frontera*, la *paradoja*, las *puertas,* los *caminos,* las *plazas* y la antes citada *resistencia*. En la medida en que transformamos nuestro lenguaje, estamos transformando también el universo.

f) Por último, aunque quizá el más importante, está el reto de ser esperanza para otras mujeres que todavía sufren. Ante un sistema mundial que intenta matar nuestra capacidad de soñar y esperar en un intento desesperado de vivir solo el presente, las espiritualidades feministas han de ser espiritualidades de esperanza, que alimenten nuestros sueños y fortalezcan nuestras resistencias. La esperanza permite a muchas mujeres en situación de exclusión, oprimidas o que sufren, que recreen su vida, sientan la fuerza del Espíritu/*Ruah* y se alimenten en el camino de su liberación vital. La esperanza inspira nuevas alianzas entre mujeres y mantiene la creatividad en las que ya existen y en sus luchas. Acompañar a otras mujeres y ayudarlas a que encuentren estrategias de supervivencia y transformación es apostar por el futuro del mundo. Un mundo nuevo. No olvidemos que hoy todavía somos las mujeres las que mayoritariamente nos hacemos cargo de los hijos. Apostar por las mujeres es apostar por la vida, por el gozo y la alegría de vivir.

Las propuestas espirituales cristianas que podemos ofrecer son fermento de vida nueva para mujeres y hombres que sueñan. Por ello, son imparables, y crecen en el seno del cristianismo, pero también en otras religiones y ámbitos espirituales. Son nuevas expresiones de lo que nos pide Dios en este momento histórico y que favorecen el diálogo con las culturas, el ecumenismo y el diálogo interreligioso. De igual manera, cuidan las conexiones entre mujeres y animan la creación y el fortalecimiento de las redes como capacidad de enlazar y de vivenciar alternativas para nuestra vida espiritual y cotidiana. Nos conectan con las fuerzas de la realidad que transforman el futuro. Nos dan la certeza de que todo está habitado por Dios y de que en todo deja su huella. Al tocarnos el corazón, nos transforma y nos libera para un mundo mejor. Nos conforma como un nuevo estilo de ser persona, de construir sociedades y de renovar las raíces que nos sostienen.

[1] TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* 41, 5, en Wanda TOMMASI, *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la historia de la filosofía*, Narcea, Madrid 2002, 60-63.

[2] Lidia TAILLEFFER, *Orígenes del feminismo. Textos de los siglos XVI al XVIII*, Narcea (Mujeres), Madrid 2008, 52-56.

[3] Hasta entonces, la Tradición defendía la tesis de que la mujer no era imagen de Dios, basándose en el decreto de Graciano. Cf. Marta ZUBÍA, *Para nuestra memoria histórica* (Aletheia 7), Verbo Divino, Estella 2011, 51.

[4] *Casti connubii* 34, en M. ZUBÍA, *Para nuestra memoria histórica,* 114.

[5] Maritza MONTERO, *Teoría y práctica de la psicología comunitaria,* Paidós, Barcelona 2003, 67.

[6] Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1992, 209.

[7] La visión de Jesús como sanador propone elementos valiosos a tener en cuenta para la reconstrucción del mundo: los lazos entre personas, el cuidado de la salud, la comprensión «global» de la enfermedad, la búsqueda de la salud integral, las estrategias terapéuticas... Cf. Elisa ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación*, Verbo Divino (Aletheia 5), Estella 2011, 43.

[8] *Ibíd.,* 44.

[9] Pilar de MIGUEL, *¿En qué creen las mujeres? Creyendo y creando*, Desclée de Brouwer (En clave de Mujer), Bilbao 2007, 233.

[10] Mª Teresa PORCILE, *La mujer, espacio de salvación*, Publicaciones Claretianas (Débora), Madrid 1995, 277.

[11] Elizabeth JOHNSON, *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*, Sal Terrae, Santander 2008, 114.

[12] Monika GRUHL, *El arte de rehacerse: la resiliencia*, Sal Terrae, Santander 2009, 33-49.

[13] Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Lumen, Buenos Aires 2003, 56-59.

[14] Kosuke KOYAMA, *Teología del búfalo del agua*, Verbo Divino, Estella 2004, 247-248.

[15] Chung HYUN KYUNG, *Introducción a la teología femenina asiática*, Verbo Divino, Estella 2004, 167.

[16] Ivone GEBARA, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid 2000, 120.

[17] Ivone GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1995, 137.

[18] Elisabeth JOHNSON, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 130.

9 DE MÍSTICAS, BRUJAS Y FEMINISTAS CRISTIANAS: LA EXPERIENCIA DE DIOS QUE IMPLICA Y COMPLIca

La experiencia religiosa auténtica no se queda en el ámbito de la interioridad, ni deja igual la vida de quien la tiene, sino que impulsa a la transformación de situaciones injustas, lo que no deja de producir conflictos. Las diferencias de género en la experiencia religiosa se pueden observar, sobre todo, en su recepción y control por parte de las autoridades comunitarias. El capítulo examina la forma de control de la experiencia religiosa femenina que se produce con el proceso de etiquetamiento negativo que reciben mediante tres etiquetas o sambenitos, como son: «bruja», «mística» y «feminista». Asimismo, como ya sucediera en Jesús de Nazaret, se produce en ellas una autoestigmatización: estrategia de defensa y respuesta que consiste en la apropiación del estigma que les ha sido atribuido por el grupo, cambiando su valoración y presentándolo a la sociedad como un valor.

Introducción

Las figuras que están en la base de las grandes religiones, todas ellas varones, tuvieron importantes y profundas experiencias religiosas al inicio de su camino. De Moisés, Jesús de Nazaret, Mahoma o Buda se cuenta una fuerte experiencia religiosa como el acontecimiento que provocó en ellos un cambio de perspectiva y de lugar desde el que mirar y acercarse a la realidad.

La experiencia religiosa de Jesús de Nazaret le llevó a iniciar un movimiento de renovación intrajudío que suponía una revolución de valores fundamentada en la convicción de que la «voluntad de Dios» para las personas era diferente a la que oficialmente proclamaban los que se dedicaban a interpretar la Torá. Jesús de Nazaret, al estilo de los profetas y profetisas del Antiguo Testamento, aquellos hombres y mujeres

tocados por la experiencia de Dios, aseguraba escuchar y conocer la voluntad de Dios en la realidad diaria de los seres humanos, mujeres y varones que le salían al paso, sobre todo los más débiles, necesitados y excluidos del sistema socio-religioso; era desde esa realidad desde donde interpretaba la Torá y la voluntad salvadora y liberadora de Yahvé, de la que Israel había hecho memoria y narrado una y otra vez. La suya fue una vida de conflicto que acabó en su eliminación física por parte de los poderes que se sentían cuestionados.

Como Jesús, e inspiradas en su vida, en todos los tiempos ha habido mujeres a las que una experiencia fuerte de Dios ha llevado a modificar su camino, a enfrentarse con situaciones y poderes injustos, a «complicarse la vida». En los capítulos precedentes hemos podido comprobar cómo a lo largo de la historia hubo mujeres a las que la experiencia de Dios implicó existencialmente y complicó la vida, y un poco más por el hecho de ser mujeres, pues esta circunstancia aportaba una nube de sospecha añadida.

La experiencia de Dios es una vivencia transformadora, tanto más cuanto más fuerte y profunda sea, aunque no presente los fenómenos extraordinarios de trances y éxtasis de la mística tradicional[1]. Un aspecto fundamental de esa experiencia es la transformación de la mirada y, con ella, una profundización en la comprensión y el conocimiento. Se mira la realidad desde otra perspectiva, desde otro «lugar» que se identifica como la voluntad de amor y plenitud divinos. Este convencimiento de lo que es la «voluntad» de Dios o, mejor, su querencia para la humanidad en el aquí y en el ahora surge, precisamente, de esa experiencia de presencia y conexión con Dios, una conciencia de Dios que se no se adquiere por aprendizaje ni por transmisión, sino a través de la experiencia de vida. De hecho, la experiencia mística suele denominarse *«cognitio Dei experimentalis»,* una percepción de Dios a través de ciertos aconteceres de la vida[2] que se experimentan como algo gratuito e inesperado que implica y complica la vida de quienes la tienen.

Como se ha visto en los trabajos anteriores, la experiencia de Dios, incluso la más propiamente mística, al contrario de lo que suele pensarse, ni se da ni se queda en el espacio de la interioridad, sino que tiene una dimensión pública y política[3] ineludible. En concreto, la experiencia religiosa cristiana, lejos de recluir en lo interior y en lo personal a quien la tiene, le implica en la realidad circundante, puesto que empuja a la transformación de las situaciones, actitudes o comportamientos que se consideran no acordes con la voluntad divina de justicia y plenitud. Esta implicación en la realidad conduce inevitablemente a conflictos, no pocos de ellos con las diversas autoridades políticas y religiosas, guardianas del mantenimiento del *statu quo*, del «sentido común», de la interpretación legitimadora de los textos religiosos fundamentales. Incluso podría decirse que la conflictividad es parte de la prueba de la experiencia religiosa auténtica.

Los profetas de corte no criticaban, ni exigían, ni contradecían al poderoso; solo le regalaban los oídos y legitimaban su actuación, fuera cual fuera (Jer 23,13-40). Esto último pone de manifiesto que la experiencia religiosa es un fenómeno ambiguo que necesita discernimiento continuo (1 Jn 4,1-3).

1. Experiencia religiosa y género

La experiencia religiosa, mística o no, no conoce diferencia de sexos en cuanto a la posibilidad de su aparición. Aunque sus ejemplos son menos conocidos y hayan sido recogidos y guardados con menos celo, son muchas las mujeres que, a lo largo de la historia, han tenido profundas experiencias religiosas que han transformado su existencia y la han complicado. La diferencia de género estriba en su expresión, pero, sobre todo, en su recepción social y comunitaria, y en el control por parte de la comunidad.

La experiencia religiosa inviste de autoridad a quien la tiene, pero el canal de atribución de esta autoridad no es ninguno de los tradicionales, que suelen estar controlados por una élite de varones. Por eso, se produce un choque de autoridades entre la carismática, recibida de forma gratuita, y la establecida y transmitida de forma tradicional, que tiene el poder de controlar, silenciar, neutralizar o eliminar a la primera, o al menos de intentarlo. Tanto la experiencia como la autoridad pueden ser utilizadas de formas auténticas o no, constructivas o no. En el caso de las mujeres, el choque con la fuente de autoridad establecida es mayor porque, tradicionalmente, no han tenido el poder ni han participado en su transmisión, sino que han estado siempre subordinadas a los varones, que ostentaban diversas formas de autoridad sobre ellas. Ese principio de subordinación se entendía inscrito en la naturaleza femenina y, por tanto, querido por Dios, tal como demostraban las interpretaciones del texto sagrado que hacían los exégetas.

2. Un ejemplo entre otros muchos

La vida de Hildegarda de Bingen (1098-1179), con sus luces y sus sombras, suministra algunos claros ejemplos de lo que es esta experiencia y de lo que le supone a quien la tiene. Siendo parte del monasterio doble de Disibodenberg, y como fruto de una visión, Hildegarda exigió permiso para ir con sus monjas a un monasterio propio, lo que en realidad suponía la búsqueda de una identidad religiosa femenina propia, la posibilidad de formarla y de vivirla. Lo que algunos varones interpretaron como el capricho de una «mujer testaruda»[4] fue vivido por Hildegarda como la guía y exigencia de lo que ella llamaba «la luz interior», que surgía de su experiencia mística. Hacer frente a la oposición de las autoridades religiosas y al miedo de algunas compañeras le costó la salud, pero no cejó en el empeño hasta conseguir el permiso para fundar el

monasterio femenino de Rupertsberg, donde vivir una vida religiosa propia, independiente de los varones.

No fue este el único enfrentamiento que tuvo en su vida por tratar de llevar a cabo lo que «la luz interior» le sugería que era lo correcto. Una vez se enfrentó al obispo por negarse a desenterrar a un noble que estaba sepultado en su convento. Fue una decisión difícil y tuvo consecuencias graves para la comunidad: se les prohibió celebrar la eucaristía y el oficio con cantos y música, elementos vitales para Hildegarda y la comunidad. La experiencia religiosa implica y complica.

Una prueba de esa implicación es la preocupación que mostró Hildegarda por el poder papal frente al emperador y la reforma de la Iglesia, asuntos que ella veía muy relacionados. Hizo cuatro viajes (el último con 70 años) predicando la reforma de la Iglesia, que había comenzado el siglo anterior y que sufría males como la simonía, el nepotismo, un clero inculto, los obispos nombrados por conveniencias y sin vocación, ausentes de sus sedes, de las que sacaban pingües beneficios. Hildegarda empleó palabras duras acordes con la gravedad de la situación:

> «En estos tiempos, muchos pastores están cojos, ciegos, ansiosos de dinero. Ellos sofocan, matan la justicia. Nadie que quiera dedicarse a Dios debe mendigar un cargo eclesiástico de poder; si lo hace es porque el deseo de poder ha podido con él y se ha convertido en un lobo rapaz, no en un hombre... Maestros y sacerdotes duermen mientras la justicia es ignorada y pisoteada».

Cuando hasta hacía bien poco el predicar había sido privilegio de los obispos, Hildegarda predicó en catedrales al pueblo y al clero, predicó a los monjes y en sínodos locales... Todo ello en la sexta década de su vida y a pesar de sus achaques de salud; le impulsaba esa experiencia mística que le invadía con su fuerza y lo que ella llamaba «luz».

En la época de la guerra de las investiduras, cuando los nobles se habían hecho dueños de la Iglesia y la manejaban como su posesión, Hildegarda se dirigió también al papa Atanasio IV, cuya primacía y autoridad frente al emperador ella defendía, y lo hizo con palabras que querían impulsarle a tomar la responsabilidad que le tocaba:

> «Estás cansado de poner freno a la soberbia jactanciosa de los hombres confiados a tu protección, pero debes dedicarte a los náufragos que solo con tu mano pueden salvarse [...] ¿Por qué no cortas las raíces del mal que sofoca las hierbas buenas y útiles, dulces al gusto y ricas en fragancia? Descuidas la justicia que te había sido confiada y permites que sea arrojada y pisoteada por esos hombres que ladran como perros...».

Cuando, en plena guerra de las investiduras, Federico I Barbarroja nombró a Pascual III, tras la muerte de Víctor IV, Hildegarda, que ya antes había hablado con él para decirle que se equivocaba manteniendo esa actitud, no calló más y le mandó una carta en la que le recriminaba su comportamiento y lo calificaba de infantil:

«Ante mis ojos, en la visión mística tengo claro que te comportas como un niño, más que como un loco... Procura que el Sumo Rey no te aniquile a causa de tu ceguera: no ves bien y no sabes cómo manejar el cetro del poder...».

Es evidente que la experiencia mística en Hildegarda no le encerró en su interior ni entre las paredes de su convento, sino que, casi a pesar de ella, que se resistió, le empujó a la política. No se desentendió de lo que pasaba en la sociedad y en la Iglesia, de lo que el poder hacía o no y de cómo afectaba a la vida.

Hubo mujeres que no tuvieron tanta suerte y que, acusadas de herejes o brujas, fueron quemadas o asesinadas. Teresa de Jesús tuvo que poner en acción toda su inteligencia para no serlo, pues el peligro le rondó mucho tiempo. Sor Juana Inés de la Cruz hubo de quemar sus libros, porque una mujer culta que leía era vista con sospecha y considerada peligrosa. Han sido muchas a lo largo de la historia, pero apenas conservamos la memoria y los nombres de unas decenas. La experiencia religiosa, mística o no, les movió y urgió a implicarse en la sociedad y en busca de como en cada momento se entendían los conceptos de justicia y plenitud. De las beguinas a las sufragistas; de anónimas religiosas a teólogas feministas.

3. El control de la experiencia religiosa que implica y complica

Es cierto que también los varones con fuertes experiencias religiosas han sufrido intentos de control, incluso el silenciamiento o la aniquilación (recuérdese a san Juan de la Cruz, monseñor Romero o Rutilio Grande). Pero la neutralización, el silenciamiento y sobre todo la tutela domesticadora de las experiencias religiosas y de las propiamente místicas han sido especialmente intensos en el caso de las mujeres. El modo de control era coloreado por la «ideología de género», la de los varones que habían establecido los esquemas culturales sobre el llamado «orden natural» de la creación, «querido por Dios», que, al parecer, establecía la minoría de edad perpetua de la naturaleza femenina y su sumisión a los varones, que eran quienes sabían lo que les convenía a ellas y quienes habían sido designados para ejercer la autoridad y la dirección.

El control, la censura y la represión de la experiencia religiosa según esquemas masculinos se hicieron y se siguen haciendo también vía mujeres sobre mujeres, que actúan como canales de la autoridad masculina y de su visión del mundo, temerosa de quien cuestiona el *statu quo*. Las mujeres pueden introyectar la cosmovisión tradicional sobre «el orden natural» de las cosas y convertirse en sus transmisoras, defensoras y ejecutoras respecto a otras mujeres. Se trata de un mecanismo muchas veces inconsciente, quizá hasta que una experiencia religiosa (se puede dar en muchas situaciones) abre los ojos y deja el ánimo lleno de preguntas.

Los tres términos que dan título a esta intervención aluden al fenómeno del control de la experiencia religiosa femenina. «Mística», «bruja» y «feminista» tienen en común su condición de «etiquetas» que han sido y son utilizadas como armas arrojadizas dirigidas contra ciertas mujeres cuyas ideas o conductas producían y siguen produciendo zozobra, al cuestionar los esquemas tradicionales de comportamiento que la sociedad del tiempo pensaba que eran los adecuados a la naturaleza de una mujer. Los tres términos hacen referencia, de formas diferentes, a la relación con lo divino y en los tres está implicado el tema del poder y la autoridad.

«Bruja» ha sido una peligrosa etiqueta que se daba a ciertas mujeres que no encajaban en el modelo de su tiempo: mujeres que no aceptaban las indicaciones doctrinales y morales de las autoridades eclesiásticas, mujeres que tenían ciertos saberes y estaban en contacto con la fuente de la vida y de la muerte (parteras, curanderas), mujeres con comportamientos o ideas que no encajaban en el modelo de mujer de su tiempo. La etiqueta las situaba en el lado oscuro y antagónico de Dios, tal y como este era entendido oficialmente. Este apelativo también podía ser utilizado, y lo fue, contra las místicas. Las místicas hablan de la unión con Dios que otorga la autoridad, la fuerza para hablar, y por eso se entiende que pudieran ser acusadas de brujas o herejes. La calificación o «etiqueta» del fenómeno depende del origen divino o diabólico que la autoridad establecida atribuya a la fuente de la experiencia. Es fácil ver que se da aquí un conflicto de intereses y la necesidad de criterios de discernimiento.

También «feminista» es un adjetivo calificativo que puede ser utilizado como un sambenito (término popular para designar la etiqueta negativa o estigma con que se marca a alguien); de hecho, puede arrojarse a la cara de una mujer para desacreditar su trabajo intelectual, su fe y su fidelidad eclesial o, simplemente, para sembrar dudas sobre ser mujer (considerado desde los esquemas tradicionales que dicen lo que es y cómo debe ser una mujer).

En relación con la etiqueta «feminista», estamos asistiendo a una derivación de este paso. Lo que sucedía hasta hace poco con el feminismo, es decir, el proceso de «demonización» del que era objeto, se da ahora respecto al término «género» y a quienes utilizan esta categoría de análisis. A veces, con la simple anteposición, de forma poco exacta, del término «ideología» como «etiqueta» claramente demonizadora, a la que se imputa el origen de todo mal que pueda sufrir la sociedad.

Los tres términos han sido y son utilizados como etiquetas peyorativas en el proceso de control de ciertas mujeres, de su actividad y pensamiento, dirigido a anular lo que el orden establecido considera una anomalía, incluso una aberración que crea confusión y zozobra en el grupo, pero sobre todo en quien tiene el control del *statu quo.*

El uso de etiquetas peyorativas tiene un alcance mucho mayor, como veremos a

continuación.

4. El proceso de desviación y las etiquetas

Es interesante preguntarse en qué consiste el «proceso de desviación», cómo actúa, cuál es su objetivo, cómo afecta a las mujeres en su relación con Dios y cómo hacerle frente. Los enunciados teóricos nos ayudan a entender lo que sucede y cómo sucede, de forma que podemos enfrentarnos a ello y responder mejor a sus consecuencias.

La desviación es un proceso mediante el cual los miembros de un grupo, comunidad o sociedad interpretan una conducta como desviada (la desviación puede ser de distintos tipos y de gravedad diversa), definen a las personas que la tienen como «desviadas» y las tratan en consecuencia y según la gravedad que se haya atribuido a la conducta[5].

La desviación no tiene por qué estar siempre relacionada con la ruptura de una norma o la transgresión de una ley. La persona acusada de desviación no siempre es culpable de transgredir una ley; simplemente, puede cuestionarla o poner en duda costumbres e ideas. Este proceso, al que se alude, trata del control y la presión social.

Ciertamente, no todos los actos a los que el grupo o la sociedad califican como «desviados» son iguales, ni tampoco la actuación del grupo que califica la desviación y toma medidas es siempre negativa. Algunos de esos actos de «desviación» no suponen una alternativa social y, si la contienen, no tiene por qué ser positiva, pues hay actuaciones desviadas que buscan intereses meramente personales, incluso la destrucción de un grupo o de la sociedad. Pero también es cierto que no todos los actos calificados como desviados son perjudiciales para el grupo. Puede ser que la persona etiquetada como desviada esté proponiendo una visión alternativa del orden establecido, de la comprensión grupal o de los comportamientos deseables. En este sentido dice K. T. Erikson que la sociedad necesita de la desviación, porque le hace abrirse a otras posibilidades y a otras comprensiones.

El etiquetaje o catalogación es un mecanismo de control social estudiado por la «sociología de la desviación»[6]. Se trata de una estrategia efectiva que usan los grupos y mediante la cual se marca a una persona o a un colectivo cuyo comportamiento incomoda, cuestiona o produce zozobra. La etiqueta que se le pone a alguien le señala como una persona desviada de la norma y le da un nombre que, en realidad, le atribuye una identidad que le sitúa respecto al grupo y condiciona sus relaciones, sus posibilidades, etc.

Hay diferentes formas de reaccionar ante esa situación. Una de ellas es que la persona estigmatizada introyecte ese «estigma» que le avergüenza y, de este modo, el grupo consiga el control social sobre el individuo y su comportamiento «a-normal».

En el caso de las mujeres feministas, este proceso de desviación ha llevado a acusarlas de renegar de su feminidad, de querer destruir la familia, de querer instaurar una sexualidad a la carta, de construir una ideología legitimadora de la perversión que supone ir contra la «ley natural». La etiqueta «feminista» se ha usado contra ciertas mujeres (menos varones) y, junto a la de «ideología de género», vuelve hoy a establecer relaciones estrechas con la figura de la «hereje» y la «bruja» de otros tiempos. En algunos casos, sobre todo en el seno de la Iglesia, es una etiqueta peligrosa, que marca a una mujer como diana de ciertas acciones disciplinarias.

5. La autoestigmatización como estrategia de defensa y propuesta

Sin embargo, existe un mecanismo por el cual la persona puede salir de este círculo vicioso y del control que establece el proceso de desviación, y ser capaz de legitimar su actuación y su propuesta, formando además un ámbito compartido donde realizarla, y ofrecer al grupo y a la sociedad una alternativa que les enriquezca. Ese mecanismo se denomina *autoestigmatización* y consiste en la apropiación del estigma que le ha sido atribuido por el grupo, cambiando su valoración y presentándolo a la sociedad como un valor.

Esta operación supone varios pasos[7]:

1. Desenmascarar la estrategia que motiva el proceso de estigmatización y catalogación negativa (y sus intereses) y presentar alternativas reales (instituciones, roles, etc.). Mediante la transgresión se hace salir a la luz visiones y posibilidades diferentes que no existían y que enriquecen al grupo al abrir horizontes y aportar propuestas.
2. Generar un universo simbólico de significados que explique y justifique, es decir, una teoría que justifique la necesidad del cambio, un entramado simbólico que explique de forma coherente la nueva realidad desde instancias divinas; esto es, que proponga una legitimación ideológica o teológica.
3. Generar una interpretación no convencional por la cual los estigmatizados se puedan afirmar en los supuestos defectos, asuman las etiquetas o estigmas como valores costosos y los propongan, de forma razonada o práctica, como valores deseables y beneficiosos para todo el grupo. Esto es lo que hizo Jesús de Nazaret y lo que hicieron muchas mujeres tocadas por fuertes experiencias de Dios a lo largo de la historia.

6. El proceso de autoestigmatización favorecido por la experiencia religiosa

En la historia ha habido mujeres (algunas de las cuales han quedado recogidas en este libro) cuya experiencia religiosa ha transformado su mirada de la realidad y las ha impulsado a una acción novedosa y transgresora, ya sea en la actividad apostólica, magisterial o profética; en todos los casos acababan por darse ciertas propuestas o

acciones que suponían una transgresión, mayor o menor, de la costumbre o la «norma» que el grupo dirigente legitimaba desde la ley natural o divina. En principio alteraban profundamente el sistema simbólico y creaban confusión, y esta transgresión podía ser denominada (etiquetada) de diversas formas, pero todas conllevaban un estigma más o menos negativo para quien la realizaba.

Estas mujeres cargan con ello, lo aceptan, pero tratan de explicar su posición. Por ejemplo, las místicas hacen un esfuerzo por crear nuevos lenguajes, términos para describir y justificar el nuevo universo simbólico que surge de su experiencia de la presencia de Dios. Se trata, en el fondo, de un esfuerzo teológico. Estas mujeres hacen teología, es decir, hablan de Dios desde otras claves, desde otros lugares teológicos que tienen que ver con su experiencia de mujeres en la época que les tocó vivir; interpretan la Escritura desde otro lugar, desde un lugar hermenéutico diferente, del que se han hecho conscientes gracias a esa experiencia. No hay más que leer el párrafo censurado, desconocido durante siglos, de Teresa de Jesús en el capítulo 3 de *Camino de perfección*[8].

Les dan la vuelta a las etiquetas negativas y presentan la situación como un valor: la debilidad femenina es, en realidad, la oportunidad para mostrar otra imagen de Dios con valores diversos. La retórica de la feminidad y la fragilidad encerraban, en realidad, una inversión subversiva, aunque peligrosa por su fragilidad.

Las teólogas feministas actuales añaden una nueva conciencia, una propuesta de cambio, una propuesta de cómo deberían ser una sociedad y una Iglesia más justas e inclusivas. Su experiencia divina les lleva a hacer un discurso diferente sobre la realidad de Dios, a quien se atreven a referirse también como Ella, ya que han descubierto y experimentado que la realidad femenina, tanto como la masculina, es también vehículo y lugar de su presencia; porque han aprendido que a Dios nunca se le abarca del todo, sino que siempre se le está nombrando y cayendo en la cuenta de que nunca se le alcanza.

Bruja, mística, hereje o feminista pueden ser etiquetas peyorativas de control y/o marginación, que evitan el diálogo y la confrontación leal y adulta. Se pueden introyectar en un proceso de automarginación y culpa, o pueden ser comprendidas y convertidas en posibilidades conflictivas para proponer una alternativa, un cambio de la situación. Al asumir el conflicto, crean cierta ambigüedad y permiten así que la nueva realidad, el nuevo «orden» al que apunta la «transgresión» que la etiqueta califica, muestre las posibilidades de la realidad nueva a la que apuntan.

Para ello, las mujeres cristianas han de seguir haciendo un esfuerzo para nombrar la nueva realidad que quieren y su experiencia de Dios, que es a la vez de donde nace y la que les impulsa. Es importante un trabajo teológico que elabore, en las circunstancias siempre diversas, una teología que sistematice la nueva propuesta y su fuente de

inspiración, para hacer ver que lo que se les atribuye como una desviación peligrosa es, paradójicamente, una ocasión –impulsada por el Espíritu– que abre horizontes y descubre posibilidades reales, necesarias y dignas de ser asumidas en la realidad conocida; es una forma de presencia de Dios, siempre en camino, siempre sorprendente, en la creación y en la historia. Es necesario que la comunidad y quienes la dirigen se abran, con verdad y humildad, a estas propuestas, para que puedan ayudar a discernir, con apertura al Espíritu, su huella en ellas, para no acabar arrojando el grano con la paja.

[1] «La experiencia religiosa designa la vivencia que tiene el sujeto religioso de su relación con el mundo de lo sobrehumano. A ella subyace la religación de las dos realidades que intervienen en la relación [...] subyace la asunción por el sujeto de esa relación, en una relación de apertura, acogida y reconocimiento. La experiencia religiosa tiene muchas formas, pero predomina la conciencia de la presencia (divina), la conciencia agónica de no disponer del otro o la conciencia de responsabilidad por una misión recibida. Experiencias de lo sagrado, experiencias de la presencia de Dios (con o sin mediación perceptiva), experiencia mística» (Juan MARTÍN VELASCO, *Conceptos fundamentales de teología*, Trotta, Madrid 1992, 480).

[2] «Experiencia remite a un conocimiento inmediato (mediado por la cultura, sociedad, lenguaje), no mediado por otros, conocimiento vivido por contacto, un conocimiento obtenido en la vida y por la vida. Este tipo de conocimiento implica al sujeto y transforma su vida y su mundo» (Juan MARTÍN VELASCO, *Conceptos fundamentales de teología*, 480).

[3] Se usa el término «política» en el sentido clásico, que alude a la organización de lo común, de lo que pertenece a todos.

[4] En un varón se hubiera denominado tenacidad.

[5] En palabras de H. S. BECKER, *Los extraños. Ensayos sobre sociología de la desviación,* Nueva Visión, Buenos Aires 1966, 9: «Los grupos sociales crean la desviación haciendo las normas cuya infracción constituye la desviación y al aplicar aquellas reglas a la gente concreta y etiquetándoles como desviados *(outsiders)*».

[6] Para una introducción sencilla y bibliografía abundante, se puede leer Carlos GIL, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús,* Verbo Divino, Estella 2003, 35-76. Este apartado debe mucho a su trabajo, al que sigo de cerca. Véase también Esther MIQUEL, *El Nuevo Testamento y las ciencias sociales* (Qué se sabe de... 5), Verbo Divino, Estella 2013.

[7] Véase la introducción de Carlos Gil, *Los valores negados,* o. c.

[8] «Pues no sois vos, Creador mío, desagradecido para que piense yo que daréis menos de lo que os suplican, sino mucho más. Ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andábades por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que los hombres, pues estaba vuestra sacratísima madre, en cuyos méritos merecemos, y por tener su hábito, lo que desmerecemos por nuestras culpas. ¿No basta, Señor, que nos tiene el mundo tan acorraladas e incapaces para que no hagamos cosa que valga nada por vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos avíades de oír petición tan justa? No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia: que sois juez justo y no como los jueces de este mundo, que, como hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Sí, algún día ha de haber, rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene el mundo conocida mi ruindad, y yo holgado que sea pública, sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres».

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección: Francesc Sala

Edición digital:José M.ª Díaz de Mendívil Pérez

ISBN: 978-84-9073-290-8
(ISBN de la versión impresa: 978-84-9073-281-6)

Índice